

تاریخ فلسفه در ایران و جهان اسلامی

نوشته
دکتر علی اصغر حلبی



کتابخانه ملی و اسناد ایران

۱۵۶

تاریخ فلسفه در ایران
و
جهان اسلامی

تاریخ فلسفه در ایران و جهان اسلامی

نوشته
دکتر علی اصغر حلبی



آثار استنادی

۱۵۶



آمادست اسامیر

تاریخ فلسفه در ایران و جهان اسلامی

نوشته دکتر علی اصغر حلبی

چاپ اول: ۱۳۷۳

حروف چینی: نظری

لیتوگرافی و چاپ: دیبا

تیراژ: ۳۰۰۰ نسخه

حق چاپ محفوظ است.

فهرستِ مندرجات

- پیشگفتار ۷-۹
- مقدمه: ۱۱-۳۸
۱. تعریفِ فلسفهٔ اسلامی. ۱۱-۱۶ - در این قسمت سه تعریف از فلسفه ارائه شده است.
۲. موضوع فلسفه. ۱۶-۱۸ - در این قسمت پس از بحث موضوع قدیم فلسفه، و سیر ذهن بشر از مراحل سه گانهٔ رَئانی، فلسفی، علمی (اوگوست گُنت) و جداگشتنِ علوم از فلسفه، مباحثی که هنوز با فلسفه مانده، از جمله: مابعدالطبیعه، معرفت‌شناسی، منطق، ارزش‌شناسی، اجمالاً بررسی شده است.
۳. موضوع فلسفهٔ اسلامی و فواید کسب آن. ۱۹-۲۳ - در این قسمت بیان می‌شود که موضوع فلسفهٔ اسلامی یکی «امورِ عامّه» یا الهیات به معنی عام است، و دیگری الهیات به معنی اخصّ کلمه. آنگاه از فواید اشتغال به فلسفه چهار مورد یاد شده است: ارضای حسّ کنجکاوی؛ طرح امورِ غیرِ یقینی و رفعِ کوتاه‌بینی؛ بررسیِ گونه و حقیقتِ چیزها؛ و ارزش‌شناخت و گار.
۴. اقسام فلسفهٔ اسلامی. ۲۳-۳۲. در این قسمت از تعریف و ظهورِ سه قسم فلسفهٔ مهم در ایران و جهان اسلامی و تاریخ آنها بحث شده است: فلسفهٔ مشاء، فلسفهٔ اشراق، و فلسفهٔ متعالیه.
۵. تقسیماتِ فلسفهٔ مشائی. ۳۲-۳۸. در این قسمت، نخست از تقسیم فلسفه به نظری و عملی و تعریفِ هریک از آنها بحث شده، و آنگاه تقسیماتِ هریک از آنها به «اصول» و «فروع» یاد گشته است.
- بخشِ اوّل - فلسفه در شرقِ اسلامی: ۳۹-۵۱۶
۱. فصل اول: الکندی ۴۱-۵۷
۲. فصل دوم: محمد زکریای رازی ۵۹-۹۲
۳. فصل سوم: ابونصر فارابی ۹۳-۱۳۲
۴. فصل چهارم: ابوالعبّاس ایرانشهری ۱۳۳-۱۳۹

۱۶۲-۱۴۰	۵. فصل پنجم: اخوان الصفاء
۲۲۹-۱۶۳	۶. فصل ششم: ابن سینا
۲۵۸-۲۳۰	۷. فصل هفتم: ناصر خسرو قبادیانی
۲۹۳-۲۵۹	۸. فصل هشتم: امام محمد غزالی
۳۵۳-۲۹۴	۹. فصل نهم: عمر خیّام نیشابوری
۳۷۱-۳۵۴	۱۰. فصل دهم: شهروردی - شیخ اشراق
۴۱۱-۳۷۲	۱۱. فصل یازدهم: امام فخر رازی
۴۴۶-۴۱۲	۱۲. فصل دوازدهم: خواجه نصیر طوسی
۴۵۰-۴۴۷	۱۳. فصل سیزدهم: ابن گمّونه
۴۶۷-۴۵۱	۱۴. فصل چهاردهم: مقدّمات؛ میرداماد
۴۷۲-۴۶۸	۱۵. فصل پانزدهم: میرفندرسکی
۵۰۱-۴۷۲	۱۶. فصل شانزدهم: صدرالدین شیرازی
۵۱۶-۵۰۲	۱۷. فصل هفدهم: حاجی سبزواری
۵۹۶-۵۱۷	- بخش دوم - فلسفه در غرب اسلامی:
۵۳۴-۵۱۹	۱۸. فصل هجدهم: مقدّمه درباره غرب اسلامی؛ ابن یاجّه اندلسی
۵۴۰-۵۳۵	۱۹. فصل نوزدهم: ابن میمون قرطبی
۵۴۷-۵۴۱	۲۰. فصل بیستم: ابن طفیل اندلسی
۵۶۷-۵۴۸	۲۱. فصل بیست و یکم: ابن رشد اندلسی
۵۹۶-۵۶۸	- کتاب شناسی عمومی

به نام خداوند بخشنده مهربان پیشگفتار

درست بیست و دو سال پیش اینجانب کتابی منتشر کرد موسوم به تاریخ فلاسفه ایرانی. پس از دو سه سال مورد توجه ابنای وطن قرار گرفت و از جمله بعضی از بخش‌های آن خلاصه‌وار، و با حذف مآخذ، در مجله «خواندنی‌ها» چاپ شد و تنی چند از ایرانیان فرزانه تقریظ‌هایی نوشتند و این قلم‌زن را ستودند؛ اما تنی چند نیز از این ضعیف انتقاد کردند. این انتقادهای بر دو قسم بودند: قسمی واقعاً سازنده و از سر دلسوزی و راهمایی یک نوآموز مبتدی بود و در چاپ دوم از آن‌ها سود بُردم و در تکمیل نواقص کتاب خود کوشیدم، و نیز به برخی از کژفهمی‌ها و ضعف‌های خودم پی بُردم؛ اما قسم دوم از این انتقادهای هم تند و زننده بودند و هم حاکی از نوعی غرور و احتمالاً حسدورزی. از این انتقادهای یکی انتقاد شادروان استاد محیط طباطبائی بود که انصافاً «تُرکانه»^۱ بود. در آن انتقاد، از جمله نوشته بودند: «چند تن از محققان کشور نوشته‌های این جانب را درباره محمد زکریای رازی رونویسی کردند، و مدرک دکتری و مقام استادی گرفتند، و اینک نوبت به: علی اصغر حلبی رسیده است که یک رونوشت صحیح تقریبی از همان مقاله را... بر قلم نحیف و ضعیف خود فرا بسته است». چه می‌توان گفت جز اینکه ظریفی گفته است: «کیسه طرّاران برند، آفت به عیاران رسد!» طبیعی است این انتقاد تند، در آن روزها، این ضعیف را که جوان بودم و خام‌تر - از امروز - بر آن داشت که جوابی تند بنویسم. اصل انتقاد آن استاد روانشاد و پاکدل و هم جواب این ضعیف در مجله «خواندنی‌ها» چاپ شد.^۲ اگر در آن روزگار، حال و هوای امروز را می‌داشتم هرگز جواب نمی‌دادم، ولی چه می‌توان کرد: «کاریست گذشته است و سبویی است شکسته» و «آب رفته به جوی باز نمی‌آید». بعدها معلوم شد که ایشان این مقاله را به اشارت و یا تحریک مردی نوشته بوده است که به تعبیر ابوالفضل بیهقی اکنون «چند سال است که در گذشته و به پاسخ آنچه از وی رفته گرفتار، و ما را با آن کار نیست... و عمر من نیز به پنجاه آمده،

۱. «تُرکانه سخن سزای ما نیست» (نظامی).

۲. «مقدمه» چاپ دوم تاریخ فلاسفه ایرانی، صفحات هفت - نه، انتشارات زوار، ۱۳۶۱ ه. ش.

و بر اثر وی می‌باید رفت.^۱ من با آن مرد سیاسی ده سالی کار کردم و او کتابی در چندین مجلد به چاپ رسانید و مبلغ بسیار گلاتی از این قیل دریافت کرده همه را به بلادِ فرنگ فرستاد. ولی ظاهراً از آن همه طُرْفی نبست و فردا نیز «حسابش با کرام الکاتبین است»:

کارِ خود گر به گرم بازگذاری ای دل
ای بسا عیش که با بختِ خدا داده گنی.

- یکی از انتقادات درست این بود که یکی از فاضلان نوشته بود «کتاب از ذکر برخی از فلاسفه خالی است، و حقّ این بود که از فیلسوفانِ عَرَبِ مسلمان نیز نامی برده می‌شد، و بویژه از چند تن از فیلسوفانِ بزرگِ عَرَبِ اسلامی - یعنی اسپانیا و اندلس - نیز همچون ابن‌باجّه و ابن‌رشد چیزی گفته می‌آمد».

نگارنده، برای جبرانِ این نقیصه، در کتابِ حاضر، شرح حال و افکار ابویوسفِ یعقوب بن اسحق کندی را نیز آورد و بحثی نیز در اندیشه‌های فلسفی ناصر خسرو و قبادیانی افزود، و بخشی نسبتاً مفصل نیز دربارهٔ سیر فلسفه در غرب اسلامی یاد کرد، و هر چند به اجمال، در احوال و آثار و افکارِ ابن‌باجّه، ابن‌میمون قرطبی، ابن‌طفیل اندلسی، و ابن‌رشد اندلسی نیز بحثی کرد، تا کتاب روی هم رفته یک صورتِ کلی از سیرِ حکمت اسلامی و فراز و نشیب‌هایی که در جهان اسلامی به خود دیده، برای خوانندگان و دانشجویان گرامی ارائه بدهد.



- تا چندی پیش، در شیوهٔ بررسی و مطالعهٔ فلسفه و تاریخِ فلاسفهٔ اسلامی دو اشکال عمده وجود داشت:

نخست اینکه خاورشناسانی که با فلسفهٔ اسلامی آشنایی داشتند، چنین می‌پنداشتند که فلسفهٔ اسلامی با الکندی (وفات ۲۶۱ هـ.ق.) آغاز گشته و با ابن‌رشد اندلسی (وفات، ۵۹۵ هـ.ق.) پایان پذیرفته است، و از جریاناتِ فلسفی دیگر در جهانِ اسلامی، و بویژه حلقه‌های فلسفی ایرانی، آشنایی نداشتند.

دوم اینکه فلاسفهٔ شرق اسلامی (بغداد، بصره، و ایران) برای روزگارِ درازی، با غربِ اسلامی چندان آشنایی نداشتند، بویژه در حوزهٔ فلسفه. مثلاً شخصیتِ بزرگ و ممتازی چون ابن‌رشد را درست نمی‌شناختند. یا ساده‌تر بگویم اصلاً نمی‌شناختند. چنانکه در کتبِ فلسفی و کلامی امثال امام فخر رازی، خواجه نصیر طوسی، قطب‌الدین شیرازی، قطب‌الدین رازی، میرفندرسکی، میرداماد، صدرالدین شیرازی، حاجی سبزواری و جز ایشان هیچ گونه اشاره به او و دیگر فیلسوفانِ غرب اسلامی به چشم نمی‌خورد. تنها در این اواخر، دانشمندانِ غربی و شرق‌شناسان از

۱. تاریخ مسعودی، ۲۲۲، چاپ دکتر فیاض، دانشگاه مشهد.

قبیل ارنست رنان، آسین پالاسیوس و...، فلاسفه مهم غرب اسلامی از قبیل ابن طفیل، ابن باجه، ابن سبعین، ابن مسره و مهم تر از همه ابن رشد را مطرح کردند و آثار مهم آنها را انتشار دادند، و بدین طریق توجه ما را به این بزرگان همدین و هم فرهنگ خودمان معطوف ساختند. از سوی دیگر گروهی از همین مستشرقان با انتشار آثار فیلسوفان و عارفان بزرگ ایرانی توجه اعراب را از یک سوی و برخی از مستشرقان غافل یا متغافل را از سوی دیگر متوجه این حقیقت ساختند که فلسفه اسلامی منحصر به فاصله روزگار الکندی تا ابن رشد نیست، چه دانشوران بزرگ ایرانی از قبیل شیخ اشراق، صدرالدین شیرازی، فیاض لاهیجی و حاجی سبزواری نیز در این میان از اهمیت خاصی برخوردارند و در گوشه دیگری از سرزمین وسیع اسلامی به رواج حکمت و نشر اندیشه های فلسفی جدید و تداوم بخشیدن به سنت الکندی، فارابی، ابن سینا و دیگران همت گماشته اند. در این راه مساعی هانری گزتن فرانسوی، ماریژان موله و چند تن دیگر بویژه بسیار مؤثر افتاده است و از این جهت باید مشکور باشد.

کتاب حاضر، با توجه به همین نکات - و برای رفع نیاز دانشجویان - تدوین و تألیف شده، و نگارنده امیدوار است که مورد توجه ابنای وطن قرار گیرد و بویژه در توجه یافتن جوانان دانش پژوه به میراث فلسفی اسلامی - ایرانی مؤثر افتد، تا چه قبول افتد و چه در نظر آید.

علی اصغر حلبی

تهران - ۱۴ اسفند ماه ۱۳۷۲ ه. ش.

مُقَدِّمَه

در این مقدمه، برای آشنایی اجمالی خوانندگان به فلسفه اسلامی، چند مطلب زیر را بررسی می‌کنیم:

۱. تعریف فلسفه اسلامی و موضوع آن.

۲. اقسام فلسفه اسلامی.

۳. سیر اجمالی فلسفه اسلامی.

۴. تقسیمات فلسفه اسلامی.

۱. تعریف فلسفه اسلامی و موضوع آن

پیشینیان را رسم بر این بوده است که قبل از شروع به بحث درباره علم مورد نظر خود چند نکته را مطرح می‌ساختند، از قبیل اینکه علمی که مورد بحث آنها قرار خواهد گرفت، تعریف آن چیست؟ موضوعش کدام است؟ بحث و تحصیل آن چه فایده‌یی دارد، غرض از تعلّم و تعلیم آن کدام است؟ مرتبه آن علم میان علوم دیگر چیست؟ چند جزء دارد؟ چه شیوه‌هایی در آموزش آن بکار می‌رود؟ و سرانجام واضع یا تدوین‌کننده آن کیست؟ و چند مطلب دیگر؛ و در اصطلاح آن را «روؤس ثمانیه» می‌نامیدند. البته رعایت همه این نکات، در همه علوم، چندان ضرورت ندارد، اما در موضوع مورد بحث ما، ذکر چند عنوان از این روؤس ما را در فهم مقصود یاری خواهد کرد:

۱. تعریف فلسفه. شاید بتوان گفت به تعداد فیلسوفان از فلسفه نیز تعریف

می توان یاد کرد. فلسفه اصلاً از واژه یونانی «فیلوسوفیا»^۱ برآمده که معنی آن «دوست داشتن خردمندی، و دنبال کردن آن است.» هرودت^۲ (حدود ۴۲۵-۴۸۵ ق. م.) مورخ یونانی نیز از فعل تَفَلَّسَف^۳ یا «فیلسوف نمایی» کردن (= فلسفیدن) یاد می کند زمانی که از سفرهای سولون^۴ (۵۵۸-۶۴۰ ق. م.) سیاستمدار و قانونگذار آتنی برای کسب معرفت یاد می کند، و توسیدیدس^۵ (حدود ۳۹۵-۴۶۰ ق. م.) نیز آن را در زبان پریکلِس^۶ می نهد زمانی که وی در خطابه رثائیة خود درباره شیوة زندگانی آتنی بحث می کند (یعنی درباره آنچه بیشتر از همه تعقیب کردن آن برای خاطر خودش ارزش دارد). گفته اند که فیثاغورس نخستین بار خود را فیلسوف (فیلسوفوس) نامید، ولی ما درباره او به اندازه یی آگاهی ناقص داریم که نمی توانیم بگوییم که او از بکار بردن این کلمه چه منظوری داشته است. در محاضرات افلاطون این کلمه به وسیله سقراط برای توصیف انسانی بکار رفته است که درگیر پژوهش هایی از آن دست است که خود او با آن سروکار دارد. ضمناً اگر سقراط خود را فیلسوف یعنی دوستدار و جستجوگر حکمت می نامد، این تسمیه نوعی تجاهل العارف (و حتی شیطننت) به همراه دارد. سوفسطاییان خود را «دانشور» می پنداشتند، و می خواستند دانش خود را به مردم، بویژه جوانان آتن، تعلیم دهند. اما سقراط می گفت: او چیزی برای یاد دادن ندارد، او می خواهد یاد بگیرد، به عبارت دیگر او «دانشور» نیست، بلکه هنوز «دانشجو» است، و با همین هوشیاری (و شاید زیرکی رندانه) مشغول مدعیان تعلیم را باز می کرد. وی در رساله پروتاگوراس، چنانکه افلاطون ارائه می کند، نشان می دهد که آن «دانشوران» نیز چیزی نمی دانند و همچون او هستند اما فرق او با آنها در اینست که آنها چیزی نمی دانند و نمی دانند که نمی دانند (یعنی جهل مرکب دارند) اما اگر او نیز چیزی نمی داند لا اقل می داند که نمی داند (یعنی جهلش بسیط است^۷). خلاصه می توان گفت که از این زمان فلسفه و «فیلسوف» معنی اصطلاحی

1. Philosophia.

2. Herodotus

3. Philosophhein

4. Solon

5. Thucydides

6. Pericles

۷. از این معنی، در متون اسلامی نیز نکاتی یاد شده است. مثلاً از زبان خلیل بن احمد فراهیدی از دی یمنی (وفات، ۱۸۳ ه. ق.) یا از قول الکندی (وفات، ۲۶۱ ه. ق.) نقل کرده اند «مَنْ لَا يَذَرُ وَهُوَ لَا يَعْلَمُ أَنَّهُ لَا يَذَرُ فَذَاكَ جَاهِلٌ فَعَلِمُوهُ، وَمَنْ لَا يَذَرُ وَهُوَ يُقَدِّرُ أَنَّهُ يَذَرُ فَذَاكَ أَحْمَقُ»

خود را پیدا کرده‌اند.



- در متون اسلامی فلسفه را به عبارات گوناگونی تعریف کرده‌اند: «فلسفه عبارت از علم به وجود است از آن حیث که وجود است» یعنی وجود به معنی اعم و کلی؛ تعریف دیگر این است که «فلسفه، علم به حقایق اشیاء و موجودات است به اندازه توانایی بشر»؛ و عده‌یی نیز گفته‌اند: «الفلسفة التشبُّه بالآله بحسب الطاقة البشرية لِتَحْصِيلِ السَّعَادَةِ الْإِبْدِيَّةِ، كما امر به الصادقُ (ص) في قوله: تَخَلَّقُوا بِأَخْلَاقِ اللَّهِ، اِي تَشَبَّهُوا بِهِ فِي الْإِحَاطَةِ بِالْمَعْلُومَاتِ وَالتَّجَرُّدِ عَنِ الْجِسْمَانِيَّاتِ».

عده دیگری گویند: الحِکْمَةُ: صيرورة الانسان عالماً عقلياً مُضاهياً للعالم العيني. و شیخ محمود شبستری (وفات ۷۲۰ ه. ق.) در این باره می‌گوید:

جهان انسان شد و انسان جهانی
از این پاکیزه‌تر نبود بیانی.

اما حکیم در اصطلاح اهل دین و متکلمان، کسی است که علل اشیاء را جستجو می‌کند، و در این راه به افراط (یا تفلُّسُف) و تفريط (یا تعطیل فکر) نمی‌گراید، و به همین دلیل است که سید شریف جرجانی در تعریفات (۴۱/قاهره، ۱۹۳۸) در تعریف «حُکَمَاء» می‌گوید که: آنان کسانی هستند که گفتار و کردارشان بر طبق سُنَّت (یا شریعت) است. و چنین کسی «حکیم دینی» یا متکلم است. و مقابل آن «حکیم فلسفی» است که چون عقل را پیش از حد مجاز بکار می‌برد، دچار حیرت می‌گردد:

حکیم فلسفی چون هست حیران نمی‌بیند ز اشیاء غیر امکان
ز امکان می‌کند اثبات واجب وزین حیران شده در ذات واجب

از زمان افلاطون (۴۲۷-۳۴۷ ق. ه.) و ارسطو (۳۸۴-۳۲۲ ق. ه.) فیلسوفان نه تنها با منطق، ریاضیات، طبیعیات، اخلاق، و فرضیه سیاسی سروکار یافتند، بلکه به انتقاد ادبی، و زیبایی‌شناسی نیز می‌پرداختند. با در نظر گرفتن همین معنی کامل بود که فیثاغورس (حدود ۵۰۰-۵۸۰ ق. م.) یا یکی از پیروان او خود را فیلسوف خواند. بعدها افلاطون و ارسطو، ریاضیات را (که در آن وقت هم علمی جداگانه محسوب

فاجتنبوه» (غزالی، احیاء، ۱/۱۷۱؛ راغب اصفهانی، محاضرات، ۱/۴۲):

در جهل مرکب ابد الدهر بماند
آخر خرق لنگ به منزل برساند،

آنکس که نداند و نداند که نداند
و آنکس که نداند و بداند که نداند
که به خواجه نصیرطوسی نسبت می‌دهند.

می شد) به فلسفه ملحق کردند و فیلسوف را جامع همه علوم دانستند.



اما به همان اندازه که شناسایی پیشرفت حاصل می کرد و افزون می گشت، امکان احاطه کامل یک نفر بر جمیع معرفت های بشری، کمتر می شد و مخصوصاً برای یک نفر محال می نمود که در یک زمان، هم به تمام معلومات عصر خود واقف باشد، و هم اینکه کمک به پیشرفت علوم و کشف مطالب تازه کند. بدین ترتیب، کم کم، علم از صورت یگانگی و وحدت خود بیرون آمد و تألیفی شد از علوم مختلف. دانشوران، هر کدام، رشته یی را برگزیدند و دامنه فعالیت علمی خود را به یک رشته محدود ساختند و تفحص در یک علم را اختیار کردند. به عبارت دیگر، تقسیم کار، همچنانکه در امور اقتصادی معمولی است، در علوم نیز رواج یافت و همان محسنات و فوایدی را که در اقتصادیات پدید آورده و می آورد در قلمرو علوم نیز حاصل کرده و خواهد کرد، زیرا که انسان بر حسب قانون عادت از عهده انجام دادن عمل خاصی که بدان عادت کرده بهتر برمی آید تا اجرای اعمال مختلف و پراکنده یی که کثرت تشتت آنها مانع از عادت کردن به آنها می شود.

نتیجه این تخصص گرایی و همت گماشتن به تحقیق در یک باب معین آن شد که تدریجاً علوم اختصاصی پیشرفت کلی حاصل کرد و یکی پس از دیگری از علم جامع کلی، که فلسفه باشد، جدا شد. چنانکه در همان دوره یونان باستان طب به وسیله بقراط (قرن چهارم ق. ه.) و جالینوس (قرن دوم میلادی)، ریاضیات با اقلیدس (قرن سوم ق. ه.)، و مکانیک با ارشمیدس (قرن سوم ق. م.)، و در قرن شانزدهم ستاره شناسی با کپرنیک، و در قرن هفدهم فیزیک با گالیله، و در قرن هیجدهم شیمی با لاوزیه، و در نیمه اول قرن نوزدهم، زیست شناسی با بیشا و کلودبرنار، و در نیمه دوم همان قرن جامعه شناسی با اگوست کنت از فلسفه جدا شد.

همین اگوست کنت (فت. ۱۸۵۷ م.)، فیلسوف مشهور فرانسوی در قرن نوزدهم، افکار مهمی در خصوص چگونگی جدا شدن علوم از فلسفه، اظهار کرده و قانون دقیقی درباره جریان و سیر تحول معنوی بشر اشعار داشته است. بدینقرار که: انسان، همیشه می خواسته است و می خواهد که حوادث طبیعی را تبیین کند و فکر بشر در جستجوی این تبیین، مرتباً از سه حالت گذشته است^۱ و آن سه حالت عبارت است از

1. Theological, Metaphysical (=Philosophical), Positive.

حالت ربّانی (الهی)، فلسفی (متافیزیکی)، و تحصّلی (علی یا اثباتی).^۱

- در مرحله نخستین که «ربّانی» باشد، بشر حوادث را به وسیله اراده و میلی شبیه به اراده خود ولی قادرتر از آن (یعنی خدایان و فرشتگان و سپس خدای واحد) تبیین کرده است همان طور که امروز قسمتی از بومیان کنگوی آفریقا معتقد به وجود ارواح نیکوکار و بدکار هستند و تمام حوادث طبیعت و حیات انسان را نتیجه میل و دخالت آنان می دانند. به همین وضع، مصریان، یونانیان و رومیان باستان، معتقد بودند که خدایان در تمام امور دخل و تصرف می کنند، و معتقدان به خدای یگانه (مانند مسیحیان) تمام وقایع جهان و کارهای انسان را منوط به اراده خدای واحد می دانند.

- در مرحله دوم، که متافیزیکی و یا فلسفی باشد، بشر حوادث را به وسیله قوای باطنی (یا معنوی) تبیین می کرد، و آن قوای را در جریان امور مؤثر می دانست، بدین ترتیب، به جای خدای آفریدگار، به طبیعت، و به جای اراده خدایان، به قوای طبیعی متوسل می شد، مثل اینکه پیشینیان عقیده داشتند که «طبیعت از خلا احتراز دارد»، و «حوادث حیاتی ناشی از یک اصل و مبدأ حیاتی است». این مرحله، در حقیقت برزخ و واسطه‌یی است میان مرحله اول و مرحله سوم، و حالتی «بحرانی» است. در این حالت، انسان به این مطلب که حوادث را به وسیله خدا تبیین نمی توان کرد پی برده بود ولیکن به طریقه تبیین درست آنها را نمی یافت.

- در مرحله سوم، که علمی و «تحصّلی» است. بشر حوادث را به وسیله حوادث دیگر تبیین می کند، یعنی علت حوادث را در حوادث طبیعی دیگر جستجو می کند، در این مرحله است که انسان پی می برد به اینکه به شناخت امور مطلق و کنه اشیاء دسترسی ندارد، لذا از پژوهش در آغاز و انجام عالم و شناختن علت نخستین و اصلی وقایع (بی آنکه آنها را انکار کند) صرف نظر می کند، و به مشاهده امور و وقایع ظاهر و استدلال درباره پدیدارها و جستجوی روابط نامتغیر میان آنها بسنده می کند. یکی از پیروان اگوست گنت برای روشن کردن مراحل سه گانه علم بر سبیل

۱. باید توجه داشت که وقتی می‌گوییم: گذشته است، مقصود این نیست که همه بشرها از این سه مرحله گذشته‌اند، بلکه مقصود این است که ذهن متفکر معمولاً این سه مرحله را طی می‌کند چه در گذشته، چه حال، و چه آینده؛ و الا اکنون نیز کسانی یا گروه‌هایی هستند که در مرحله ربّانی‌اند، و کسانی یا گروه‌هایی در مرحله فلسفی، و سرانجام کسان دیگری در مرحله سوم قرار گرفته‌اند.

تمثیل می‌گوید: چون مردم می‌بینند تریاک خواب می‌آورد، وقتی که در مرحلهٔ ربّانی هستند اکتفا می‌کنند به اینکه بگویند: خواست خدا این است که تریاک خواب بیاورد؛ همینکه به مرحلهٔ فلسفی می‌رسند می‌گویند: علّتش این است که تریاک قوهٔ تخدیر دارد، و به این بیان گمان می‌کنند که حقیقت را دریافته‌اند؛ اما کسی که در مرحلهٔ علمی و تحقیقی است می‌گوید: علّتش را نمی‌دانم همین قدر تأثیر تریاک را به مشاهده و تجربه در می‌آورم و با امور دیگر از این نوع می‌سنجم و قاعدهٔ کلی می‌سازم.

به نظر اگوست کنت، با نگاه اجمالی به تاریخ مطلق علم و تاریخ هریک از علوم، این قانون را می‌توان یافت، و علاوه بر اینکه تاریخ بشریت گواه صحت آن است، ملاحظهٔ سیر زندگانی نفسانی هر فرد نیز آن را محقق می‌سازد، چنانکه اگر در تاریخ خود تفکر کنیم در می‌یابیم که روحیهٔ هریک از ما دربارهٔ مطالب مهم، در کودکی ربّانی، در جوانی فلسفی، و پس از آن تحصّلی بوده و هست. اگوست کنت می‌گوید: دریافتن صحت این قانون، امروزه برای کسانی که سرحدّ آگاهی آنها کمتر از سطح معلومات عمومی زمان خود نباشد، سهل و آسان است.

۲. موضوع فلسفه.

اینک باید دید اگر نظریهٔ اگوست کنت را بپذیریم، فلسفه چه صورتی پیدا خواهد کرد. چنانکه مختصراً اشاره شد، فلسفه به تدریج مباحثی را که ریاضیات، ستاره‌شناسی، فیزیک، شیمی، زیست‌شناسی و جامعه‌شناسی به آنها می‌پردازد از دست داد، و بر حسب نظریهٔ اگوست کنت، روان‌شناسی هم، که فیلسوف مذکور معمولاً از آن مطالعهٔ حیات درونی به وسیلهٔ تأمل در خود را قصد می‌کند، مطلبی است خیالی و وهمی، و بقایایی است از حالت فلسفی، زیرا که تأمل و دقت دربارهٔ زندگانی درونی، وسیلهٔ خوبی برای مطالعه نیست، و فکر و ذهن و حیات وجدانی را فقط به دو نحو می‌توان مطالعه کرد، بدین معنی که یا باید تعیین کرد که هریک از این حوادث با کدام عضو بستگی دارد، و این کار وظایف الاعضاء بویژه مغزشناسی است که خود جزئی از زیست‌شناسی می‌باشد؛ و یا اینکه محصول فعالیت عقلانی و معنوی انسان است. یعنی زبان و فنون و علوم، مورد مشاهده قرار می‌گیرد، و این هم کار جامعه‌شناسی است.

از این گذشته، به نظر اگوست کنت، اخلاق هم موضوع مستقلى برای مطالعه یک علم تحصّلى نیست زیرا که (به گفته وی) چون آنچه وجود واقعی دارد جامعه است نه فرد، و فرد موجودی انتزاعی است، پس اخلاق قسمت عملی جامعه‌شناسی است.

از این قرار، دیگر برای فلسفه موضوع خاصی برای مطالعه باقی نمی‌ماند، بنابراین، اینکه فلسفه خود چیست همچنان یک موضوع فلسفی می‌شود. اما اگوست کنت، خود در مقابل علوم، به فلسفه‌یی نیز قابل بود، و آن «فلسفه تحصّلى» است، زیرا که فلسفه متعارف، با اینکه به قول اگوست کنت، بیشتر مولود وهم و خیال بود، این حسن را داشت که کلی بود و نظریه جامعى راجع به جهان در برداشت و احتیاج ذهن بشر را از این راه برمی‌آورد، و حال آنکه علوم تحصّلى، با داشتن این مزیت که در آنها از واقعیّات بحث می‌شود، چون هر علمی مخصوص به موضوع معینی است، جزئی و محدود به مطالعه عدّه معدودی از حوادث است، تمایل ذهن انسان را به وحدت و به نظریه‌یی کلی که شامل تمام امور باشد، کامیاب نمی‌سازد. برای رفع این نقیصه است که اگوست کنت به فلسفه‌یی قابل شد که در عین بحث از امور بسیار کلی متکی به واقعیّات باشد. و در آن علوم مورد مطالعه قرار گیرد، بدین معنی، فلسفه عبارت می‌شود از نظریه عمومی درباره علوم. پس از اگوست کنت نیز با پیشرفت سریع و گسترده علوم تجربی، کسانی که هنوز به اهمیت فلسفه و کلیت بخشی آن توجه داشته‌اند، و نخواسته‌اند آن را یکسره کنار بگذارند چنین استدلال کرده‌اند که وظیفه باقی مانده فلسفه این است که روش‌شناسی علوم را بررسی کرده و گسترش بدهد.



اما در روزگار ما، چند گروه بویژه گروهی که به شیوه ایدآلیستی کار می‌کنند، ادّعا دارند که واقعیّتی در زیر پدیدارهایی که توسط دانشوران بررسی می‌شود وجود دارد و وظیفه فیلسوفان است که به پژوهش آن واقعیّت با اسلوب‌هایی پردازند که با اسلوب‌های مورد استفاده در علم تفاوت دارد. در نتیجه این عدم موافقت‌های بنیادی در مورد وظیفه اصلی فلسفه، هیچ گونه شیوه اصیل، یا معیاری که همه فیلسوفان درباره آنها اتفاق نظر داشته باشند، وجود ندارد. برای هر تعمیمی درباره حدود یا قلمرو فلسفه تعدادی استثناء می‌توان یافت که فیلسوفان نامدار و نابغه به

وسیله آن استثناها آن حدود را انکار، و یا اعتبار آن اسلوب را مورد تردید قرار می‌دهند.

با این همه، روی هم رفته، می‌توان این نکته را اظهار کرد که: جوهر فلسفه، عبارت از اندیشه یا تأمل منظم بر روی تجربه بدین منظور است که دیدگاهی عقلانی و شامل درباره علم و جایگاه انسان در آن به دست آورد.

بنا بر سنت مرسوم، فلسفه خود به بخش‌ها یا شعبه‌های فرعی تقسیم می‌شود.
- مابعد الطبیعه (= Metaphysics) که عبارت از پژوهش هستی و برخی مقولات عامی است که می‌توان آن‌ها را در توصیف هر چه موجود است بکار برد: مانند کلی و جزئی، مکان و زمان، جوهر و عرض، ضرورت و علیت.

- معرفت‌شناسی (= Epistemology) که عبارت از فرضیه معرفت یا شناسایی است، و ریشه‌ها، و حدود و اعتبار معرفت را بررسی می‌کند.

- منطق (= Logics) که عبارت از بررسی و بیان اسلوب‌ها و اصولی است که استدلال درست را مشخص می‌سازد.

- ارزش‌شناسی (= Axiology) که عبارت از مطالعه ارزش‌هاست، و خود معمولاً به موضوعات چندی تقسیم می‌شود: یکی از آنها اخلاق (Ethics) است که با نیکی یا خیر در رفتار انسانی سروکار دارد؛ دیگری فلسفه سیاسی یا فلسفه اجتماعی است که با نیکی و خیر در نهادها یا مؤسسات انسانی سروکار دارد؛ سه دیگر: زیبایی‌شناسی (= Aesthetics) است که با امور جمیل یا زیبا هم در طبیعت و هم در هنر سروکار دارد. علاوه بر این‌ها، نیز موضوعاتی وجود دارد که به آسانی طبقه‌بندی نمی‌توان کرد، ولی به نحوی در چهارچوب فلسفه جای دارند مانند: فلسفه تاریخ، فلسفه زبان، فلسفه حقوق، و فلسفه علم.

کتاب‌شناسی:

- 1- Encyclopaedia International, art, «Philosophy», Vol. 14/281-82;
- Encyclopaedia Britannica, art, «Philosophy», vol, 17,864-882, Chicago, 1970.
- و در زبان فارسی: ۱. محمدعلی فروغی، سیر حکمت در اروپا، ۱۸۳/۲-۱۹۰، ۱۳۲۰ ه. ش.

۲. فلیسین شاله، فلسفه علمی ترجمه دکتر یحیی مهدوی، دانشگاه تهران ۱۳۴۴

ه. شد.

۳. موضوع فلسفه اسلامی. اما در فلسفه اسلامی، موضوع فلسفه، یکی امور عامه «یا الهیات به معنی اعم» است، و دیگری الهیات به معنی «اخص» کلمه. مقصود از امور عامه «اموری است که به موضوعی خاص اختصاص ندارد، و جنبه عام دارد، و از اقسام آن، ممکن و واجب، ماهیت و وجود، جوهر و عرص، وحدت و کثرت، حدوث و قدم، علت و معلول، ابد و ازل، حرکت و سکون، قوه و فعل، موجود و معدوم، کلی و جزئی، علم و جهل، تقدّم و تأخّر و جز آنهاست. به عبارت دیگر، در امور عامه، یا الهیات به معنی اعم، از وجود و موجود به طور مطلق بحث می شود، و شامل وجود واجب و ممکن و عقول و نفوس و افلاک و عناصر و غیره می شود؛ و در مقابل آن الهیات به معنی «اخص» است که تنها از ذات خدا و صفات و اسماء و افعال او بحث می کند!

۴. فایده فلسفه.

برای فلسفه و تحصیل آن چند فایده یاد کرده اند، و ما چند مورد آنها را در زیر یاد می کنیم:

الف - ارضای حس کنکاوی.

اگر کسی بپرسد فلسفه چه فایده‌یی دارد، به سؤال او چه پاسخی می توان داد؟ چنین می نماید که مردم زیادی چنین فکر کرده و اکنون هم می کنند که فلسفه یعنی هرزه‌درایی و ژاژخایی و یاوه‌سرایی و تکرار واژه‌های پوچ و مُجَوّف و مگرر و ملال‌انگیز، که از آن هیچ فایده‌یی به حاصل نمی آید^۱. اما بیگمان چنین نیست، و بزرگانی چون سقراط، افلاطون، ارسطو، آگوستین قدیس، فارابی، ابن سینا، خیام، خواجه نصیر طوسی، بیکن، دکارت، لاک، هیوم، کانت و هگل مردمانی سبکسار و کم‌خرد نبودند که خود را به «یاوه» و «هرزه» و هیچ و پوچ سرگرم سازند. آنها «درد^۲»هایی یا به تعبیر عینی تر مسائل یا مشکلاتی داشتند و می خواستند برای آنها

۱. قاضی احمد نگری، دستورالعلماء، ۱۷۳/۱، حیدرآباد، ۱۳۲۱ ه. ق.

۲. چنانکه اگر سخنی کسی مورد توجه نباشد، می گویند «آقا فلسفه می بافد!»

۳. تو بدان این نکته را ای نکته جو هر که را درد است او بُرده است بو (مولوی، مثنوی، ۵۴/۱، علاء) و از اینجاست که هم می گوید (فیه مافیه، ۲۰، فروزانفر) «درد

جواب بیاهند. به نظر این جماعت یک فایدهٔ پرداختن به فلسفه ارضای حس کنجکاوی است. این کنجکاوی به صورت سئوالات گوناگون دربارهٔ خود انسان و عالم اطراف او ظاهر گشته است. و هرگاه مخالفان این کنجکاوی به این گروه نسبت «فلسوفی» می‌دادند و - بویژه در جهان اسلامی - کار آنان را با کُفر و بی‌ایمانی یکی می‌پنداشتند، فیلسوف در جواب آنها می‌گفت که او کافر و منکر مبدأ نیست، ولی درد دارد، و کنجکاوی او برای تسکین آن درد یا دردهاست! چنانکه خیام نیشابوری می‌گفت:

دشمن به غلط گفت که من فلسفی‌ام	ایزد داند که آنچه او گفت نی‌ام
لیکن چو در این غم آشیان آمده‌ام	آخر کم از آنکه من بدانم که کی‌ام؟

* * *

یا مولوی می‌گفت:

روزها فکر من این است و همه شب سخنم	که چرا غافل از احوال دل خویشتم
ز کجا آمده‌ام؟ آمدنم بهر چه بود؟	به کجا می‌بری آخر نمایم وطنم؟

گفته‌اند که:

«خردمند قدیم، طالس^۱، در حالی که قدم می‌زد و به ستارگان می‌نگریست و می‌اندیشید، به چاله‌یی افتاد. دختر خدمتکاری که در آن نزدیکی ایستاده بود، وی را به قهقهه و خنده‌های طولانی خود تبریک گفت! ظاهراً آن دختر روشنفکر نبود، وگرنه می‌بایست اندکی مکث کند تا دریابد که آنچه او دیده بود، در حقیقت تاریخ فلسفه بوده اما به صورتِ مُضْحِکِ آن «طالِس خیال‌پرور نبود، گفته‌اند: که وی نخستین بازار انحصاری زیتون را در یونان تأسیس کرد^۲». آری، او کار عبثی نمی‌کرد، چه فلسفه همین تأمل و تفکر و ژرف‌نگری است. لذا می‌توان گفت مقصود سقراط

است که آدمی را رهبر است در هر کاری که هست؛ تا او را درد آن کار و هوس و عشق آن کار در درون نخیزد او قصد آن کار نکند، و آن کار بی‌درد او را میسر نشود: خواه دنیا، خواه آخرت، خواه بازرگانی، خواه پادشاهی، خواه علم...»

۱. «رَجِمَ اللَّهُ امْرَأَةً عَلِمَ مِنْ آيِنٍ وَ فِي آيِنٍ وَ إِلَى آيِنٍ» (ملاصدرا، اسفار، ۵/۱، چاپ سنگی).

2. Thales of Melithus.

3. Aristotle, *Politics* (1959); B. Russell, *History of the Western Philosophy*, P. 46; W. Barnett, *What Is Existentialism*, 22, London, 1976.

نیز انتقاد از «تفلسف» یا فلسفیدن کردن نبوده چه در این صورت انتقاد وی پای خود او را بیشتر از دیگران می‌گرفت، بلکه مقصود او این بوده که شیوهٔ بکار بردن و تقدّم و تاخّر پژوهش را باید در نظر گرفت و اصل «الاهمّ فالاهمّ»^۱ را فراموش نباید کرد.

ب: طرح امور غیر یقینی و رفع کوتاه‌بینی

همچنانکه برتراند راسل اظهار می‌دارد «در واقع، ارزش فلسفه را باید درست در همان یقینی نبودن آن جستجو کرد. مردی که هیچ‌گونه سروکار با فلسفه ندارد حیات خود را به نحوی ادامه می‌دهد که گویی در پیش‌داوریهایی برآمده از آرای عمومی و عقاید مرسوم روزگار یا کشور خود زندانی است، و عقایدی که در ذهن او بدون یاری یا خرسندی عقل شریف^۲، خودش رشد کرده است، یقینی است. چنین کسی می‌پندارد که عالم و مسائل آن همه، قطعی، تعریف شده، و آشکار است؛ موضوعات کلی برای او هیچ‌گونه سوّالی بر نمی‌انگیزد، و لذا احتمالات ناآشنا را با غرور ردّ می‌کند. بالعکس، به محض اینکه ما به تفلسف آغاز می‌کنیم، در می‌یابیم که حتّی بسیاری از کارهای روزانه به مسائلی ختم می‌گردد که در پایان بحث تنها پاسخ‌های نارسایی بدانها می‌توان داد. فلسفه، هر چند نمی‌تواند از روی یقین به ما بگوید که جواب درست تردیدهایی که خود برمی‌انگیزد کدام است، اما می‌تواند امکانات بسیاری پدید آورد که اندیشه‌های ما را وسعت ببخشد و آنها را از استبداد آداب و سنن برهاند؛ فلسفه تا حدود زیادی جزم‌گرایی و تعصّب غرورآمیز کسانی را که هرگز به سرزمین شکّ آزادی بخش سفر نکرده‌اند از میان برمی‌دارد، و حسّ تعجب ما را با نشان دادن امور آشنا در یک جنبه ناآشنا زنده نگاه می‌دارد.^۳ به قول نظامی:

نه زین رشته سر می‌توان تافتن نه سر رشته را می‌توان یافتن^۴

۱. معنی این عبارت متداول، چنانکه امام فخر رازی می‌گوید (تفسیر کبیر، ۱۹۸/۲) یعنی «الاهمّ مُقَدَّمٌ عَلَى الْمُهِمّ».

۲. در تنوری خفته با عقل شریف به که با جهل خسیس اندر خیام
(ناصر خسرو).

3. Bertrand Russell, *Problems of Philosophy*, 91, Seventh impression, London, 1976.

۴. اقبال‌نامه، ۲۶۰، وحید. در بیت بعد، حدود فلسفه و کلام معین می‌کند:
تجسّس گری شرط این کوی نیست در این پَرده جُز خامشی روی نیست!

ج - بررسی کنه و حقیقت چیزها

هواخواهان فلسفه می‌گویند: همه می‌دانند که هر یک از علوم بخش معینی از حقیقت را بررسی می‌کنند، و از حقیقت کلی بی‌خبراند، پس باید علمی وجود داشته باشد بالاتراز همه آنها تا ما را به آن حقیقت کلی برساند. و از امور عالم، بیانی عمیق‌تر و کلی‌تر از آنچه علوم حاصل می‌کنند به دست دهد، و این علم همانا فلسفه است، و فایده آن در این است که بحث علوم از أعراض و ظواهر است، و قوانینی هم که کشف می‌کنند به همان اعراض و ظواهر مربوط است، و این فلسفه است که به کنه و ذات امور توجه دارد، و پی بردن به آنها را وجهه خود قرار می‌دهد و یکی از عمیق‌ترین نیازهای باطنی ما را ارضا می‌کند.

د - ارزش شناخت و کار

فایده دیگر فلسفه بحث از ارزش معرفت و «ارزش کار» است بدین معنی که علوم گوناگون مسائلی ایجاد می‌کنند و موضوعاتی پیش می‌آورند که خود صلاحیت بررسی آن را ندارند و اساساً نمی‌توان آنها را به روش مخصوص علمی مورد تحقیق قرار داد. مهم‌ترین این مسائل یکی «ارزش معرفت»^۱ یا معلومات آدمی است، و دیگری ارزش کارهای او.

مراد از ارزش معرفت این است که آیا علوم حقیقت مطلق را نشان می‌دهند یا حقیقت نسبی و تقریبی را؟ و اگر صورت دوم درست باشد، درجه و میزان این نسبت و تقریب چیست؟ علم ما از امور عالم بر حَسّ و تجربه تکیه دارد، و بر کسی پوشیده نیست که این تکیه‌گاه تا چه اندازه غیرقابل اعتماد است. هانری پوانکاره (فت، ۱۹۱۲ م.) در این باب می‌گوید: «روزی که کپرنیک ثابت کرد که آنچه بی‌حرکت و ثابت می‌نموده متحرک است، و آنچه متحرک می‌نموده ثابت بوده است، برای ما روشن ساخت که استدلال‌های ناشی از مشهودات بی‌واسطه حواس ما ممکن است چقدر فریبنده باشند.»

مراد از «ارزش کار» این است که انسان در زندگانی چه غایت و غرضی را باید تعقیب کند؟ راست است که علوم گوناگون آدمی را تا حدودی بر طبیعت چیره و مسلط ساخته و وسایل کار را در اختیار او نهاده‌اند، ولی هدف را نشان نمی‌دهند

یعنی به او نمی‌گویند که توانایی خود را در چه راهی به کاربرد تا خشنودی به دست آورد و سعادتمند گردد. علت این امر آن است که احکام علم «موضوعی» و ناظر به مناسبات میان امور معین هستند، و در آنها بیشتر اوقات احتیاجات باطنی و آمال آدمی رعایت نمی‌شود، و حال آنکه لازم است امور از نظر نیازمندی‌ها و آرزوهای آدمی نیز بررسی و مطالعه شود. این تحقیق تنها اختصاص به فلسفه دارد. و لذا فلسفه این فایده را نیز دارد که می‌تواند برخلاف علوم، احکام ارزشی^۱ صادر کند، و برای درک حقیقت، زیبایی، و نیکی و... قواعد و دستورهای به دست دهد.



۵. اقسام فلسفه اسلامی

در جهان اسلامی، فلسفه معمولاً بر دو قسم تقسیم می‌شود: یکی فلسفه مشائی^۲، دیگری اشراقی^۳. المشاء: کثیرالمشی^۴ والمشاوون هم اتباع فلسفه ارسطو سمو اهکذا نسبة الى زعيمهم الذي كان يلقي تعاليمه وهويمشي (المنجد).

۱. حکمت مشائی، این حکمت منسوب به ارسطو است که در سال ۳۸۴ ق.م. متولد شده و در سال (۳۲۲ ق.م.) درگذشته است. این فلسفه برپایه استدلال و اعتبار عقل است، و همان فلسفه‌یی است که در تاریخ تفکر اسلامی توسط ابویعقوب اسحق کندی (فت، ۲۶۱ ه. ق.) - و تا حدودی محمد بن زکریای رازی (فت ۱۹-۳۱۱ ه. ق.) - و ابونصر فارابی (فت. ۳۳۹ ه. ق.) و ابوالحسن عامری (فت، ۳۸۱ ه. ق.) و ابن سینا (فت، ۴۲۱ ه. ق.) و ابوالبرکات بغدادی (فت، ۵۴۷ ه. ق.) و امام فخر رازی (فت، ۶۰۵ ه. ق.)، ابن طفیل (فت، ۵۸۱ ه. ق.) و ابن رشد (فت، ۵۹۵ ه. ق.) در غرب اسلامی دنبال شده که پس از این شرحی درباره آنها خواهد آمد. اما عیب عمده این فلسفه آن بود که مسلمین اشتباهاً آثار فلوطین^۵ (۲۰۵-۲۷۰ میلادی) را به جای ارسطو گرفته بودند (و بویژه در مباحث الهیات به معنی اخص

1. Value judgements.

2. Peripathetic philosophy.

3. Intuitive Philosophy.

۴. در حدیث آمده است «بشر المشائین إلى المساجد فی الظلم بالنور التام يوم القيامة» (امام فخر، تفسیر کبیر، ۱۲۷/۲).

5. Plotinus.

(آن^۱)

تعالیم ارسطو کامل‌ترین و دانشنامه‌یی‌ترین نظام فکری یونان قدیم را ارائه می‌کرد.^۲ پس از ارسطو جانشین بلا فصل او تئوفراستوس^۳ بود، اما نه او و نه اودموس رودسی^۴ در تعالیم ارسطو تغییری اساسی دادند، و بیشتر به جنبه‌های خاصی از تعالیم او تأکید می‌کردند. با این همه تئوفراستوس می‌کوشید که وحدت کل نظام اندیشه‌های ارسطویی را تقویت کند. ولی انحطاط روز افزون مباحث مابعدالطبیعی همراه با توسعه شیوه‌های تجربی راه را برای استقلال و جدا شدن موضوعات گوناگون علمی از فلسفه اولی باز می‌کرد، و اندک اندک به تشعب فلسفه می‌انجامید.

* * *

مشائیان^۵ (= روندگان = راه‌روندگان) نامی است که به ارسطو و شاگردان او داده شده، و آن به سبب عادت آن جماعت بوده مبنی بر انجام بحث‌هایی علمی - فلسفی در حالی که در باغ لوکایوم (= Iycaum = لیسه به فرانسوی) گام زنان از بالا به پایین و بالعکس رفت و آمد می‌کرده‌اند.

اندرونیکوس رودسی^۶ (سده اول ق. م.) همه آثار فراموش شده ارسطو را انتشار داد. و علاقه به سنت فلسفی مشائیان را از نوزنده ساخت. و با وجود کوشش‌های او سنت فلسفی ارسطویی در همه دوره امپراطوری روم ادامه یافت و به دست اسکندر افرودیسی^۷ (حدود ۲۰۰ میلادی) به اوج خود رسید. اسکندر، فلسفه ارسطویی را تفسیری نام‌گرایانه^۸ داد و معتقد شد که کلی صرفاً تجریدی از جزئیات است. او واستراتو^۹ (فت ۲۶۸ ق. م.) پیش از وی با مذهب فلسفی افلاطون مخالفت کرد. بعدها فلوطین این دو فلسفه (افلاطونی - ارسطویی) را با هم تلفیق کرد، و با برخی از اذواق و مواجید خود فلسفه نو افلاطونی را پرداخت که جانشین هر دو سنت فکری گردید.

1. Reynold A. Nicholson, *The Mystics of Islam*, PP. 12-16, London, 1966;

2. F. Copleston, *A History of Philosophy*, vol, II, Part, 126-127, London, 1971.

3- Theophrastus.

4. Eudemos of Rhodes.

5- Peripathetics.

6. Andronicus of Rhodes.

7. Alexander of Aphrodisias.

8. Nominalistic.

9. Strato.

۲. حکمت اشراق (یا فلسفه اشراق)، اشراق، در زبان تازی به معنی روشن شدن، درخشیدن، تابیدن و آشکار شدن است. در آیه کریمه قرآن مجید «وَأَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا» (زُمر، ۳۹ / آیه ۶۹) نیز «اشراقِ شمس» به معنی روشن شدن و برآمدن آفتاب است.

پس حکمت اشراق یا اشراقی یعنی حکمت مبتنی بر تابش و روشنائی. اینگونه حکمت یا فلسفه، از لحظه زمانی از کهن‌ترین و ابتدایی‌ترین گونه‌های شناخت آدمی است. چه از نخستین لحاظ‌هایی که آدمی به مرحله تمیز و تشخیص و تفکر گام نهاده، چنین حکمتی نیز در جان و روان او پدید آمده است. حتی امروز نیز، که بشر از نظر استدلال علمی و ریاضی به پایگاهی بس بلند و والا برآمده است از اهمیت اشراق هیچ کاسته نشده، بلکه بازار آن در مکاتب گوناگون فلسفی و فکری روی به گرمی و رواج نهاده است و مثلاً فلسفه اشراقی برگسون (وفات ۱۹۴۱م) از فلسفه‌های ممتاز زمانه ماست و اعتباری بسزا دارد. خلاصه به قول شیخ محمود شبستری (گلشن راز، ۲۲، طهوری):

ورای عقل، طوری دارد انسان	که بشناسد بدان اسرارِ پنهان
کسی کو عقلِ دور اندیش دارد	بسی سرگستگی در پیش دارد
ز دوراندیشی عقل فضولی	یکی شد فلسفی دیگر خُلولی
هر آنکس را که ایزد راه ننمود	ز استعمالِ منطق هیچ نگشود



در حقیقت بنیاد حکمت اشراقی بر این پایه عام و همه پسند و در عین حال ساده استوار است که پژوهشگر و دانشور و فیلسوف و همینطور فرد عادی و عامی در کنار همه براهین و دلایلی که دارد، و به سبب آنها عقیده یا مذهبی را برمی‌گزیند و از آن حمایت می‌کند، و آن را نماد عقل دوراندیش و استدلالی خود می‌داند، اگر دقیق شود، از درون خود نیز اشاراتی می‌یابد که بیشتر به روشن شدن همین استدلال‌های عقلی او مدد می‌رساند و یا حتی آن را خنثی و بی‌اثر می‌سازد، چنانکه می‌گوید: «دلم نیز بر این نکته گواهی می‌دهد» و یا بالعکس می‌گوید: «دلم به درستی این مطلب گواهی نمی‌دهد.» همین گواهی دل در حقیقت حکمتی است بس عمیق، که گاه از حکمت عقلی و شیوه استدلالی هر فیلسوف مدبری قطعی‌تر و کارسازتر

است، و همین «روشنی» یا «راه‌گشایی» درون را نوعی «حکمت اشراق»^۱ می‌توان نامید. این نکته را «ایقان و ایمان» و «کشف» و «ذوق» و «مکاشفه» و «مواجید (ج وجد)» و بسیاری چیزهای دیگر هم می‌توان نامید، و ملاحظه آن را «وجدان» نامیده در برابر «برهان» آنجا که حکمت را به «برهانی» و «وجدانی» تقسیم کرده است (اسفار، ۷۷/۱، چاپ قدیم). هوشمندترین مردمان نیز حقیقت این معنی را انکار نتوانسته‌اند بکنند. بویژه در باب شناخت «خدا»؛ و در دریافت «حقیقت»، وجدان را بر «برهان» ترجیح نهاده‌اند. سنائی گوید: (دیوان، ۲۳۸، مدرس):

همه چیز را تا نجویی نیابی جز آن دوست را تانیابی نجویی
مولوی نیز گوید (دیوان کبیر، ۹۴/۳ فروزانفر):

آن بت به خیال در نگنجد بت‌ها به خیال خانه متراش
این دریافت باطنی بر اثر روشنائی و نوری است که بر دل می‌تابد، و از همین جاست که در مهین‌نامه خدای تعالی می‌خوانیم خدا نور آسمان‌ها و زمین است «الله نور السموات والارض...» (نور ۲۴ / آیه ۳۵). در اینجا باید به نکته مهمی توجه داشت، و آن این است که دانشمندان و حکیمان اسلامی در ماهیت عقل اختلاف کرده‌اند. قومی گفته‌اند: عقل عبارت از نوری است که خدا آن را به طبع و غریزه در دل نهاده است مانند نور در چشم؛ و آن افزوده و کاسته می‌شود و می‌رود و برمی‌گردد، و همچنانکه امور مشاهده به چشم دیده می‌شوند همین طور امور محجوب و مستور به نور دل ادراک می‌گردد؛ و کوری دل چون کوری چشم است چنانکه خدای تعالی گوید «فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ» (حج، ۲۲ / آیه ۴۶).

و گفته‌اند: محل عقل دماغ است، و آن قول ابوحنیفه است؛ و جماعتی بر این رفته‌اند که عقل در قلب جای دارد، و این قول را از شافعی روایت کرده‌اند، و در اینجا به قول خدای تعالی استدلال کرده‌اند که می‌گوید «فَتَكُونُ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا» (حج ۲۲ / آیه ۴۶). و باز می‌گوید «ان فی ذلک لَذِکْرٍ لِّمَن كَانَ لَهُ قَلْبٌ» (ق، ۵۰ / آیه ۳۳).^۲

۱. «اشراق»، با اینکه از باب افعال است، اما لازم است، مانند اظلم (= تاریخ شد)، افلح (رستگار شد)، اشبه (مانند شد)، املق (بی‌چیز شد) و جز آنها.

۲. جرجانی، تعریفات، ۱۵۶؛ ابشیهی، المستطرف، ۱۳/۱-۱۴، مطبعة الاستقامة، قاهره.



نزد صوفیه نیز حکمت، قسم باطنی علم دین است، و آن را عبارت می‌دانند از وصول به معرفت حق - اما نه از راه استدلال، بلکه از راه دل. با این تعبیر، عرفان صوفیان نیز حکمت خوانده می‌شود، و این حکمت آنها نیز از حیث اساس معرفت از نوع اشراقی است، و از حیث مقاصد و مباحث، شباهت به علم کلام دارد، هر چند به حسب ظاهر هم از حکمت بحثی و هم از کلام تحاشی می‌ورزند. هم اشراقیان و هم صوفیان منشاء علم و سرچشمه شناخت را دل می‌دانند. اما دل دو معنی دارد. گاهی «دل» می‌گویند و مقصودشان از آن غده صنوبری شکلی است که در سمت چپ سینه قرار دارد؛ و گاهی «دل» می‌گویند و مقصودشان لطیفه ربّانی یا عرفانی است که مرکز الهامات است.^۱ برای فهم این نکته ابیات زیر را بخوانید:

پاره‌یی گوشت نام دل کردی	دل تحقیق ^۲ را بهل کردی
آنچه دل نام کرده‌ای به مجاز	رویه پیش سگان کوی انداز
آن بود دل که وقت پیچاپیچ	جز خدا اندر او نیابی هیچ ^۳

این «دل تحقیق» یا این «لطیفه» در واقع حقیقت انسان است. و همان است که حکیم فلسفی آن را «نفس ناطقه» می‌نامد، و همین لطیفه است که مدرک و عالم است، و هموست که مخاطب و مخاطب است و مورد عقاب و عقاب خواهد بود.^۴ و از همین جا می‌توان گفت که شریعت نیز با فلسفه اشراقی دمسازتر است تا با فلسفه مشائی، زیرا اهل دین هم منشاء علم و فهم را مانند اشراقیان و عارفان قلب می‌دانستند، و هر دو اعتقاد داشتند که علم نوری است که خدا آن را در دل هر کس که می‌خواهد می‌افکند^۵ پس بی‌دلیل نیست که مولوی می‌گوید (مثنوی، ۵۸/۱، علاءالدوله):

۱۹۳۱.

۱. آنجا که عنایت‌ها بخشید ولایت‌ها آنجا چه زُند کوشش آنجا چه بُود دانش؟

(مولوی، دیوان کبیر، ۱۳۷۸/۳).

۳. حدیقه، ۳۲۹، مدرّس رضوی.

۲. دل تحقیق = دل حقیقی.

۴. ابشیهی، المُستطَرَف، ۱۲/۱.

۵. جرجانی، تعریفات، ۱۵۶؛ عبدالرزاق کاشانی، اصطلاحات الصوفیه، ۱۴۵، مصر به اهتمام ابراهیم جعفر

چون ز حس بیرون نیامد آدمی باشد از تصویر غیبی اعجمی
دل ز دانش‌ها بشستند این فریق زانکه این دانش نداند آن طریق
دانشی باید که اصلش زان سر است زانکه هر فرعی به اصلش رهبر است
و در دیوان کبیر (۵۱/۲، فروزانفر) می‌گوید:
جز قیاس دَوران هست طُرُق لیک شده است

به حکیم و به فقیه و به منجم مسدود!
عارفان، حتی اعتقاد داشتند که همه علوم از نجوم و علم طب گرفته تا علوم باطنی و معنوی، همه از وحی انبیاست مثلاً مولوی می‌گوید (مثنوی، ۳۵۸/۴، علاء):

این نجوم و طب وحی انبیاست عقل و حس را سوی بی سو، ره گجاست
عقل جزوی، عقل استخراج نیست جز پذیرای فن و محتاج نیست
قابل تعلیم و فهم است این خرد لیک صاحب وحی تعلیمش دهد
جمله حرفت‌ها یقین از وحی بود اول او، لیک عقل آن را فزود
هیچ حرفت را بین کاین عقل ما تاند او آموختن بی اوستا
گرچه اندر مکر موی اشکاف بُد هیچ پیشه رام بی‌استا نشد
دانش و پیشه از این عقل ارئدی پیشه بی‌استاد هم حاصل شدی
حال باید دید که از لحاظ فیلسوفان اشراقی، و نیز از لحاظ تاریخی ریشه این
مذهب چیست؟ حکمت اشراق یا اشراقی، فلسفه مبتنی بر فلسفه شرق یعنی
فارسیان است، و یا فلسفه‌یی است که بر پایه اشراق یا روشن شدن دل و یا کشف
است، و همان حکمت ذوقی است. علامه قطب‌الدین شیرازی در این باره می‌گوید:
«الحکمة الاشراق ای الحکمة المؤسسة علی الاشراق الذی هو الکشف او حکمة
المشاركة الذی هم اهل فارس؛ و هو ایضاً يرجع الی الاول لان حکمتهم کشفیه ذوقیه
فنسب الی الاشراق الذی هو ظهور الانوار العقلیه و لمعانها بالاشراقات علی الانفس
عند تجردها. و کان اعتماد الفارسیین فی الحکمة علی الذوق و الکشف. و کذا قدماء
اليونان خلا ارسطو و شیعتہ فان اعتماد هم کان علی البحث و البرهان لا غیر» (شرح
حکمة الاشراق، ۱۲، تهران). یعنی حکمت اشراق، عبارت از کشف باشد، یا
حکمت اهل مشرق است که پارسیان باشند، ولی این معنی نیز به اولی باز می‌گردد،
زیرا حکمت آنان کشفی و ذوقی است، و منسوب به اشراقی است که عبارت از

آشکار گشتن انوار عقلی و لمعان و فیضان روشنی‌های آن در جان‌هاست در صورتی که مجرد شده باشند. و اعتماد پارسیان در حکمت بر ذوق و کشف بوده است، و یونانیان قدیم نیز به استثنای ارسطو و پیروان او، همه بر این شیوه بوده‌اند، اما اعتماد ارسطو و پیروان او در کسب حقیقت بر بحث و برهان بوده است نه چیزی دیگر.^۱



شهرزوری در بیان حکمت اشراقی چنین آورده است: حکمت اشراق، در حقیقت یکی از دونوع علوم حقیقی است: چه علوم یا ذوقی و کشفی است یا بحثی و نظری. مراد به قسم اول، معاینه معانی و مجردات بطریق کشف است نه به واسطه فکر و نظم دلیل قیاسی و نه از راه نصب تعریف حدّی و رسمی. بلکه از طریق انوار اشراقی پیوسته و گوناگون و از راه نفس از بدن... تا تجرّد خود و مافوق خود را با عنایت الهی مشاهده کند. (مقدمه شمس‌الدین شهرزوری بر حکمة الاشراق، ۲، چاپ کربن).

پیشگام این حکمت یعنی شهاب‌الدین سهروردی مقتول (۵۸۷-۵۴۵ ه. ق.) و پیروان او چون شمس‌الدین شهرزوری (سده هفتم هجری) و علامه قطب‌الدین شیرازی (وفات ۷۱۰ ه. ق.) اعتقاد داشته‌اند که از حکیمان قدیم تعداد کمی به این حکمت ذوقی دست یافته‌اند. و از میان آنها حکیمانی است که سابق بر ارسطو می‌زیسته‌اند مانند آغاثادیمون، هرمس^۲، انباذقلیس^۳، فیثاغورس، و سقراط و امام الحکماء افلاطون الهی و جز آنان، و این گروه اگرچه بیشتر همتشان مصروف امور ذوقی بوده، از حکمت بحثی نیز یکسره خالی نبوده‌اند. و این نکته‌ی است که ارسطو معلّم اول نیز بدان اقرار کرده است.

پیروان حکمت ذوقی پس از ارسطو نیز، کم و بیش، به این حکمت یعنی حکمت اشراقی اشتغال داشته‌اند جز اینکه به سبب نفوذ ارسطو و حکمت بحثی دقیق او در اختصار و بسط کلام و ردّ و قبول و سؤال و جواب، اشتغال - آنها به حکمت ذوقی بسیار ضعیف شد و از تحصیل امور ذوقی و اشراقی باز ماندند و این وضع همچنان پیش می‌رفت تا اینکه شهاب‌الدین یحیی بن امیرک (مقتول به ۵۸۷ ه. ق.) به عرصه وجود رسید و او با همه نیروی خویش در تعالی دادن و پیشبرد حکمت اشراقی در

۱. سهروردی، حکمة الاشراق، ۲۷/۱-۲۸، چاپ هانری گزبن.

2. Hermes (Trismegistos).

3. Empedocles.

ایستاد و همت‌های خفته و دل‌های رمیده طالبان معرفت را به حکمت ذوقی - که به نظر اشراقیان حکمت حقیقی است - متوجه ساخت.

۳. حکمت متعالیه.

چنانکه در سیر اجمالی فلسفه در جهان اسلام بیان خواهد شد در سده‌های هشتم و نهم هجری قمری، فلسفه در شرق اسلام، یعنی ایران، به‌کندی به سیر خود ادامه داده است، و آگاهان به فلسفه آن را بیشتر به صورت کلام نوشته‌اند، شاید برای آنکه بتوانند از گزند دشمنان فلسفه و مخالفان علوم عقلی در امان باشند، چه هر چند کلام نیز مانند فلسفه گه‌گاه در معرض انتقاد فقیهان و دولتمردان مستبد و خودکامه قرار داشت، اما به هر حال متکلمان طی قرن‌ها خود را به عنوان حامیان دین فرا نموده بودند و به هر حال به اندازه فیلسوفان متهم و بدنام نبودند. از این قبیل نویسندگان سعدالدین تفتازانی (۷۹۲-۷۲۲ ه. ق.)، میرسید شریف جرجانی (۸۱۶-۷۴۰ ه. ق.) ملاعلی قوشچی (فت ۸۷۹ ه. ق.) ملاجلال‌الدین دوانی (۹۰۸-۸۳۰ ه. ق.) و در نیمه نخستین سده دهم شمس‌الدین محمد خفری (فت، ۹۵۷ ه. ق.) را می‌توان یاد کرد.

پس از رسمی شدن مذهب تشیع در ایران - روزگار صفوی - با وجود تعصبات دینی و مخالفت فقیهان و شریعتمداران با فیلسوفان و عقاید ایشان، باز فلسفه آزادی بیشتری یافت. شاید علت این امر آن باشد که مذهب تشیع در اصول عقاید، یعنی در مباحث توحید و عدل، به مسلک اعتزال و بزرگان معتزله نزدیک است، و چنانکه آشنایان به این مباحث می‌دانند معتزله با فلسفه بیشتر از اشعریه انس داشته‌اند. در قرن یازدهم، فلسفه با ظهور کسانی مانند میرداماد (فت، ۱۰۴۱ ه. ق.) و میرفندرسکی جان تازه‌یی گرفت. ضمناً در حالی که میرداماد روش نسبتاً مستقلی داشته، و آراء مشائیان و اشراقیان را با هم درآمیخته است، میرفندرسکی (فت، ۱۰۵۰ ه. ق.) بیشتر پیرو مشائیان و بویژه فلسفه ابن سینا بوده است، شاگرد او ملا رجبعلی تبریزی (فت، ۱۰۸۰ ه. ق.) نیز از استاد خود پیروی کرده است.

اما تجدید حیات فلسفه در ایران و عالم تشیع، عملاً با ظهور صدرالدین شیرازی (فت، ۱۰۵۰ ه. ق.) صورت گرفت. وی عقاید عمده دو مکتب مشاء و اشراق را گرفت، و آن دو را با عرفان نظری محیی‌الدین بن عربی (فت، ۶۳۸ ه. ق.) درهم آمیخت، و فلسفه‌یی برپایه اصل وحدت وجود ساخت، و در این راه برخی از عقاید

متکلمان را نادیده گرفت و در آنها تعمق کرد، و از تلفیق جنبه‌های مهم و معقول این چهار مکتب (مشاء، اشراق، عرفان، و کلام) مذهب فلسفی جدیدی ساخت که خود او آن را «حکمت متعالیه» خوانده است. و بدین ترتیب تا حدودی توانست شهرت و اعتبار فلسفه را در ایران به مقامی که در روزگار فارابی و ابن‌سینا داشته است، برساند.

کار مهم دیگر او در این راه تطبیق اصول مذهب تشیع با فلسفه است، و او این مهم را با شرح اصول کافی کلینی (فت، ۳۲۹ ه. ق.) به شیوه‌ی عقلی و نوآیین انجام داد. و هر چند برخی از معاصران او و آیندگان این کار او را نپسندیده‌اند و شدیداً انتقاد کرده‌اند،^۱ اما تأثیر آن را در محافل شیعی و در آرای بسیاری از محدثان و مجتهدان شیعه انکار نمی‌توان کرد.

حال باید دید که حکمت متعالیه چیست؟ خود او می‌گوید: نخست اندیشه‌های مشائیان و اشراقیان و متکلمان و صوفیان را به دقت بررسی کردم، و حتی اندیشه‌های سوفسطاییان را مورد تأمل قرار دادم. اما دیدم هیچیک به تنهایی دردی را دوا نمی‌کند، پس «نفس خود را به آتش مجاهده و ریاضت سوختم و روزگاری در این راه پای فشردم... تا آنکه اندک اندک رموزی بر من آشکار شد که هرگز به شیوه برهان آشکار نگشته بود» (اسفار، ۳/۱) و برای اینکه طالبان حقیقت را نیز از این مراحل می‌گذشته با خبر سازد، می‌گوید: «من از خدا بسیار آمرزش می‌خواهم از اینکه برخی از عمر خود را در تتبع آرای فیلسوفان و مجادلات و تدقیقات اهل کلام ضایع کردم، و جُرِیزه ایشان را در گفتار و تفنُّن ایشان را در بحث فرا گرفتم... تا سرانجام به نور ایمان و تأیید خدای مَنان بر من آشکار شد که قیاس آنان عقیم، و راهشان نامستقیم بوده است.» (همانجا، ۴/۱).

«... آنگاه دل در احکام الهی بستم و به قول او امثال کردم که: هر چه را رسول (ص) برای شما بیاورد بپذیرید و آنچه را که از آن نهی کند از انجام آن باز ایستید (حشر ۵۹/آیه ۷). تا خداوند آنچه را که می‌خواست بر قلب من گشود، و به برکت متابعت او رستگار گشتم، پس تو نیز ای خواننده پیش از خواندن این کتاب به تزکیه نفس خویش آغاز کن. زیرا هر کس که نفس را پاکیزه ساخت رستگار شود و هر کس که

۱. خوانساری، روضات الجنات، ۳۳۱، اسلامیّه «شُرُوحُ الکافی کثیره جلیله قَدَرًا، و اَوَّلُ مَنْ شَرَحَهُ بِالْکُفْرِ صَدْرًا»

نفس خود را بیالاید نومید گردد، و نخست اساس معرفت و حکمت را استوار کن، آنگاه به بلندی‌های آن بر شو، و گرنه در زمرة کسانی باشی که خدا بنیاد ایشان را از پایه‌ها بزند و آسمانه برایشان فرود آید (اسفار، ۴/۱؛ سورة شمس، ۹۱/ آیات ۸-۱۱؛ نحل، ۱۶/ آیه ۲۶).

پس از ارزشیابی عقاید متفلسفان و متکلمان، و تنبیه مشتغلان به این علوم، درباره صوفیه نیز سخن می‌گوید «و به ترهات صوفیان نادان نیز مشغول مباش، و همینطور به اقاویل متفلسفان نیز یکسره اعتماد مکن. زیرا آن اقاویل فتنه‌انگیز و گمراه کننده است، و پای طالب را از جاده [صواب] می‌لغزاند: چه ایشان نیز مانند کسانی بودند که چون پیامبرانشان با بینات به سوی ایشان آمدند، به علمی که نزد خود داشتند شادمان و مغرور شدند، و چیزی را که خندستانی می‌کردند ایشان را فروگرفت (انعام، ۶/ آیات ۱۱-۱۰) خدا ما را و تو را از شر این دو طایفه برکنار دارد و به اندازه یک چشم بهم زدن میان ما و ایشان جمع نکنجا.» (هماندا، ۴/۱-۵).

آنگاه می‌گوید: عارفان و اولیای سالک را چهار سفر است:

نخست، سفر از خلق به حق؛ دوم، سفر به حق در حق، سوم مقابل سفر اول است، زیرا از حق به خلق است؛ چهارم، به نوعی مقابل سفر دوم است زیرا این سفر به حق در خلق است. پس این کتاب خود را بر طبق حرکات ایشان، در انوار و آثار، بر چهار سفر نهادم و آن را الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه نامیدم.

پس به طور کلی می‌توان گفت که حکمت متعالیه، حکمتی است که پس از بررسی مذاهب گوناگون فلسفه مشائی، اشراقی، کلامی، و عرفانی، و اقتباس جنبه‌های دقیق و سودمند آن‌ها و گداختن آن جمله در بوته نفس، توأم با مجاهدات و ریاضیات فراهم آمده است، و در حالی که ملتزم به تبعیت کامل از هیچیک از آنها نیست، اما در عین حال شامل عصاره و نقاوة همه آنهاست.

۴. تقسیمات حکمت مشائی.

فیلسوفان اسلامی حکمت مشاء را از یک نظر به دو قسم حکمت نظری^۱ و حکمت عملی^۲ تقسیم می‌کنند^۳، و دلیل آن این است که موجودات که احوال آنها

1. Speculative Philosophy.

2. Practical Philosophy.

۳. و از اینجاست که خواجه طوسی در تعریف آن می‌گوید «حکمت در عرف اهل معرفت،

موضوع بحث حکیمان است، یا به قدرت انسان و اختیار اوست، و این موضوع «حکمت عملی» است؛ و یا از قدرت و اختیار انسان بیرون است که این نیز موضوع «حکمت نظری» است.

- اقسام حکمت نظری. موجوداتی که تحت قدرت و اختیار انسان نیستند بر سه قسم اند:

۱. موجوداتی که در خارج و در ذهن محتاج ماده نمی‌باشند، علم بدین نوع چیزها را علم الهی به معنای اعم - و یا علم کلی و یا فلسفه اولی و الهیات، و علم مابعد الطبیعه و دانش برین نامند، مانند: واجب‌الوجود، ملائکه، عقول مجردة، و نفوس ناطقه؛

۲. موجوداتی هستند که در ذهن نیاز به ماده معینی ندارند، ولی در خارج محتاج به ماده می‌باشند، مانند علوم ریاضی، چه مثلاً تصوّر عدد پنج و هشت و اشکال هندسی که در ذهن ماده معینی ندارد، ولی در خارج که پیدا شد به ماده نیازمند است. مانند شش گوسفند و هشت کتاب و مثلث و مخروط، و آن را «علم تعلیمی» یا «علم اوسط» نیز نامند؛

۳. موجوداتی که هم در ذهن و هم در خارج ماده دارند یا نیازمند ماده‌اند. و علم به آنها را حکمت طبیعی و یا «علم ادنی» نامند؛ زیرا ماده از آنها قابل تفکیک نیست، مانند علم به نباتات و حیوانات و جمادات.

- اقسام حکمت عملی نیز سه قسم است، و چنانکه گفتیم علم به اموری است که در تحت قدرت و اختیار بشر است:

۱. علم به اموری که تعلق به شخص واحدی دارد، و آن را در اصطلاح، «علم اخلاق»، «تهذیب اخلاق» (= آرایش خوی) «حکمت خُلُقِیّه» یا «علم سُلوک»^۱ گویند؛ چه هر کس موظّف است که صفات خوب داشته باشد، اگر چه دیگران نداشته باشند، مانند شجاعت (جبن و تهور). عفت (= شره و خمود شهوت)؛ حکمت (= سَفَه و بله)؛ و عدالت (= ظلم و انظلام).

عبارت بود از دانستن چیزها چنانکه باشد، و قیام نمودن به کارها چنانکه باید» (اخلاق ناصری. مقدمه مینوی - حیدری) که بخش اول تعریف اشاره به حکمت نظری، و بخش دوم تعریف حکمت علمی است.

۱. از هر کسی سُلوک به نوعی است محترم از شیر حمله خوش بُود و از غزال رَم

۲. علم به اموری که رابطه انسان را با کسانی که در منزل با او شرکت دارند بیان می‌کند، و آن علم تدبیر منزل (= خانه‌داری) است. که از روابط پدر خانواده با دیگر اعضای خانواده، و نیز از روابط هر یک از آنها با دیگری بحث می‌کند.

۳. علم به احوال انسان در اجتماع و مدینه است، و آن را علم سیاست مدینه (= سیاست مدنیّه = دانش کشورداری) یا سیاست مدن یا فن سیاست نامند، و مدیران اجتماع و مدینه باید از این علم آگاهی داشته باشند. اگر قوانینی که اجتماع را رهبری می‌کند از جانب خدای تعالی باشد، فیلسوفان آن را «علم نوامیس» گویند، و اگر آن قوانین و مقررات را بشر وضع کرده باشد، آن را «علم سیاست» نامند. آنگاه فیلسوفان اسلامی بحث کرده‌اند در اینکه هر یک از این حکمت‌های سه گانه نظری اصولی دارد، و اصول هر یک از آنها به قرار زیر است:

- اصول علم اول یعنی الهیات دو چیز است، یکی معرفت خدای تعالی و مقربان حضرت او که به فرمان او مبادی و اسباب موجودات دیگر شده‌اند چون عقول و نفوس و احکام و افعال ایشان، و آن را «علم الهی» (یا «الهیات» به معنی اخص) گویند؛ و دومی، شناخت امور کلی که احوال موجودات است از آن روی که موجوداند، همچون: وحدت و کثرت، وجوب و امکان، و حدوث و قدم و جز آنها. و آن را «فلسفه اولی» (یا الهیات به معنی اعم) خوانند. و الهیات به معنی اخص، خود چند مبحث فرعی دارد، مانند نبوت، و احوال معاد و جز آنها.

- علم ریاضی نیز چهار اصل دارد:

۱. شناخت اندازه‌ها و احکام ولو احق آن، و آن را «علم هندسه»^۱ خوانند.
۲. شناخت اعداد و خواص آن، و آن را علم حساب یا «علم عدد»^۲ خوانند.
۳. شناخت اختلاف اوضاع اجرام به نسبت با یکدیگر و با اجسام سفلی و مقادیر حرکات و اجرام و ابعاد آنها، و آن را «علم نجوم» گویند^۳، ولی علم احکام نجوم یا تنجیم (= اخترشناسی = اخترماری) از این نوع خارج است، و آن را در فروع علم طبیعی بررسی می‌کنند. عالم نجوم را «نجومی» و عالم تنجیم را «منجم» یا «احکامی» می‌گویند.

۴. معرفت نسب مؤلفه و احوال آن، و آن را «علم تألیف» خوانند. و چون آن را در

1. Geometry.

2. Arithmetic.

3. Astronomy.

آوازاها، به اعتبار تناسب با یکدیگر و اندازه سکون و جز آن در نظر گیرند، «علم موسیقی» خوانند.

علم ریاضی خود فروعی دارد که از مهم‌ترین آنها «مناظر و مَرایا» (= نور شناخت) و «علم جبر و مقابله» و «علم جَرّ اَثقال» را نام می‌توان برد.

- علم طبیعی یا طبیعیات^۲: نیز به اصول و فروعی تقسیم می‌گردد. اصول علم طبیعی هشت تاست:

۱. شناخت مبادی متغیّرات. مانند زمان و مکان و حرکت و سکون و نهایت و لانهایت و خلا و ملا و جز آنها، و آن را «سَماع طبیعی» و «سمع الکیان» گویند. و علّت چنین نامگذاری این است که این بخش اوّل چیزی است که از وجود (کَوْن) آموخته یا تعلیم می‌شود، و به سمع دانشجو می‌رسد.

۲. شناخت اجسام بسیط و مرکب. و احکام بسایط علوی و سفلی، به عبارت دیگر در این قسم ارکان عالم را بررسی می‌کنند که عبارت است از آسمان‌ها، و آنچه در زیر سپهر ماه است از عناصر اربعه و طبیعت هریک از آنها، و آن را «سَماء و عالم = (= السماء و العالم) یا «آسمان و جهان» گویند؛

۳. شناخت ارکان و عناصر. و صورت‌های گوناگونی که بر ماده واحد یا مشترک حادث می‌گردد، و آن را «علم کَوْن و فساد» گویند. به عبارت دیگر در این قسم، احوال کون و فساد، تولّد و توالّد، رویش و پژمردگی و استحاله‌ها، و چگونگی حفظ انواع با وجود فساد اشخاص شناخته می‌شود؛

۴. شناخت اسباب و علل حدوث حوادث آسمانی و زمینی. مانند رعد و برق، صاعقه، باران، برف، ابر، هاله، رنگین‌کمان، باده‌ها، زمین‌لرزه‌ها و جز آنها.

۵. شناخت مرکّبات و کیفیّت آنها. و آن را «علم معادن» خوانند؛ به عبارت دیگر این قسم از گوه‌های کانی بحث می‌کند.

۶. شناخت اجسام نامیه و نفوس و قوای آنها. به عبارت دیگر، این قسم درباره گیاهان و احوال نفوس آنها بررسی می‌کند.

۷. شناخت احوال اجسام متحرّک به حرکت ارادی. و پرداختن به مبادی حرکات آنها و احکام نفوس و قوای آنها، این قسم را که درباره جانوران بررسی می‌کند «کتاب الحيوان» یا «کتاب طبایع الحيوان» می‌گویند.

۸. شناخت احوال نفس ناطقه انسانی. و چگونگی تدبیر و تصرف آن در بدن و مجز بدن است و آن را «علم نفس» خوانند. به عبارت دیگر، این قسم در نفس انسانی و قوای ادراکی آن بحث می‌کند، و می‌کوشد ثابت کند که نفس انسانی با مرگ تن نمی‌میرد، و خلاصه اینکه جوهری است روحانی که فنا نمی‌پذیرد.

- اما فروع علم طبیعی هفت تاست:

۱. طب. و مقصود از آن شناخت تن آدمی و احوال آن از حیث تندرستی و بیماری، و اسباب و علل آنهاست، و غرض از آن رفع بیماری و باز آوردن و حفظ تندرستی است؛

۲. احکام نجوم^۱. عبارت از فن یا روشی است برای غیب‌گویی بر پایه این اعتقاد که ستارگان آسمانی در امور زمینی، و بویژه سرنوشت جانوران و آدمی زادگان، مؤثراند. این فن را در اسلام تنجیم و دانای بدان را متنجم و منجم گویند، چنانکه شاعر گوید:

طالع بخت مرا هیچ منجم نشناخت یا رب از مادر گیتی به چه طالع زادم؟
و مولوی می‌گوید:

جز قیاس دَوران هست طُرق لیک شده است

به حکیم و به فقیه و به منجم مسدود.

۳. علم فراست^۲. و آن استدلال از خَلْق یا هیأت جسمانی و صورت ظاهری بر خَلْق و سیرت و احوال باطنی است. و آن را «علم قیافه‌شناسی^۳» هم می‌نامند. نخستین تألیف در قیافه‌شناسی از ارسطو است؛ مبنای عمده کار او تمثیل و مقایسه است. اشخاصی که سیمای چهره‌های آنان شبیه جانوری ویژه است خصوصیات مزاجی مشابه با آن جانور دارند. احتمالاً مسلمین این نام را برای قیافه‌شناسی از حدیث «اتَّقُوا فِرَاسَةَ الْمُؤْمِنِ فَإِنَّهُ يَنْظُرُ بِنُورِ اللَّهِ»^۴ گرفته‌اند. صوفیه هم به مسأله فراست اهمیت بسیار داده‌اند، و بسیاری از کرامات مشایخ صوفیه، در واقع حاصل تسلطی است که اینان در کار فراست داشته‌اند. و از جمله آنان شیخ ابوسعید ابی‌الخیر (فت،

1. Astrology.

2. Physiognomy.

۳. از عالمان فراست (= Physiognomists) جدید: لاوایر و لومبروسو مشهورند. این اخیر مثلاً چنین استنتاج کرد که سیمای چهره و لتر نشانه شوخ طبعی و هجاگویی بوده است.

۴. سیوطی، جامع صغیر، ۱۲/۱.

۴۴۰ ه. ق.) به اشراف بر ضمایر مشهورند، و داستان‌های شگفتی از او نقل کرده‌اند.^۱
 ۴. علم تعبیر رؤیا. رؤیا عبارت از فعالیت ذهنی است که وابسته به خواب و متشکل از صور بصری است. پیشینیان معتقد بودند که رؤیا محصول تأثرات حسی نیست، و از این جهت مانند «توهم» است. ناراحتی‌های جسمانی از قبیل دندان درد و بدگواری و محرکات خارجی مانند صدای زنگ در صورت رؤیا مؤثر است، اما در محتویات آن تأثیر ندارد. تعبیر رؤیا از قدیم در میان اقوام گوناگون متداول بوده، در تاریخ اسلام ابن سیرین (فت، ۱۱۰ ه. ق.) و علامه مجلسی (فت، ۱۱۱۱ ه. ق.)، و در اروپا فروید و گوستاو یونگ و آدلر به خوابگزاری نامبردارند.^۲

۵. طلسمات. و آن تألیف و درهم آمیختن قوای آسمانی با قوای برخی از اجسام زمینی است تا از آن میان نیرویی به هم رسد که در روی زمین کار شگفتی انجام توان داد. این کلمه از یونانی تِلِسْمَا (Telesma) برآمده که عبارت بوده از نقوش سحری یا تنجیمی، یا هر شیء منقش به این نقوش، که برای دفع آفت‌ها یا چشم زخم یا حوادث مختلط دیگر تهیه می‌شد. بیناس حکیم (= Binas) به پدر طلسمات شهرت یافته است و علم طلسمات را از علوم خفیه یا خسمة محتجبه («کُلَّة سِرِّ») با لیمیا تطبیق کرده‌اند. و در اصطلاح اهل طلسمات قوای آسمانی را «قوای فعّاله» و قوای زمینی را «قوای منفعله» نامیده‌اند.

۶. نیرنجات. و آن آمیختن نیروهای گوهرهای زمینی با همدیگر است تا از آن میان کارهای شگفتی در اعیان حادث گردد. نیرنج مغرب نیرنگ فارسی است، و آن در اصل طرحی است که صورت‌گر با زغال و جز آن اول بار می‌کشد. حافظ می‌گوید (دیوان، ۳۶۵، قزوینی):

۱. مثلاً نگاه کنید به: محمد بن منور، اسرار التوحید، ۲۰۱ - ۲۰۰، دکتر صفا، داستانی که درباره این دو بیت آمده:

بَر فلک در دو مرد پیشه ورنند
 این ندوزد مرگ قبایِ ملوک
 ز آن یکی درزی و دگر جولاه
 و آن ندوژد مگر گلیم سیاه!

۲. فراست (به کسر اول) = دریافتن باطن چیزی از راه نگریستن به ظاهر آن. و چنین کسی را در فارسی «فراست‌شناس» گفته‌اند. چنانکه نظامی می‌گوید (نقل از فرهنگ آندراج):
 چنین داد پاسخ فراست شناس
 که فرمانِ شه را پذیرم سپاس.

و اینکه در فارسی «فراست» به فتح اول تلفظ می‌کنند، غلط است، چه فراست به فتح به معنی سوارکاری و مهارت در اسب‌شناسی است.

تا چه خواهد کرد با ما آب و رنگِ عارضت
 حالِ یانیرنگِ نقشی خوش بر آب انداختی
 و آن را با سحر و جادویی منطبق دانسته‌اند.
 ۷. کیمیا. و آن علمی است که به وسیله آن گوهرهای کم بها را، با افزودن ماده‌ی
 موسوم به «اکسیر»، به گوهرهای گرانبها مبدل سازند، مثلاً از آهن نقره، و از مس طلا
 سازند.^۱ حافظ گوید:
 جز قلبِ تیره هیچ نشد حاصل و هنوز باطل در این خیال که اکسیر می‌کنند
 * * *

۱. غزالی، تهافت الفلاسفه، ۲۳۰-۲۳۲، ترجمه نگارنده، چاپ دوم انتشارات رَوّار.

بخشِ اوّل:
فلسفه در شرق اسلامی

فصل اول کندی (۱۸۵-۲۶۱ ه. ق.)

۱. حیات

ابویوسف یعقوب بن اسحق کندی مُلقَّب به «فیلسوف العرب»، نخستین فیلسوف معروف اسلام، از اصلی شریف و دودمانی بزرگ به وجود آمد، زیرا پدرش اسحق از سوی مهدی (خلا، ۱۵۹-۱۶۹) و هارون الرشید (خلا، ۱۷۰-۱۹۴) امارت کُرفه را داشت. گفته‌اند که او یهودی یا ترسایی بوده، و بعداً اسلام آورده، ولی هیچیک از این دو قول پذیرفتنی نیست، چه با وجود تعصُّب مهدی و هارون در مسلمانی - ولو به ظاهر - امارت یک یهودی در یک شهر اسلامی چندان معقول نمی‌نماید، هر چند که او به دست یکی از این دو خلیفه اسلام هم آورده باشد.^۱

* * *

وی در بصره متولد شد و در همانجا برآمد، پس از آن به بغداد آمد، و به دستگاه مأمون (خلا، ۱۹۸-۲۱۸ ه. ق.) و برادرش معتصم (خلا، ۲۱۸-۲۲۸ ه. ق.) راه

۱. ابن جُلجل، طبقات الامم، ۷۳

۲. سلسلهٔ نسبیه که مورخان دیگر تاریخ فلسفه و طبقات حکماء یاد می‌کنند، بی‌اساس بودن احتمال فوق را مدلل می‌سازد.

یافت، و به تعلیم و تأدیپ محمد بن معتصم^۱ برگزیده شد، و نزد همه این جماعت پایگاهی بزرگ یافت. اما چون مُتَوَکِّل (خلا، ۲۳۳-۲۴۷ ه. ق.) به خلافت نشست، از آن پایگاه فرو افتاد، و خلیفه او را زد و از خود دور ساخت. و دلیل این امر آن بود که کِنْدی فیلسوف بود، و مانند معتزله مذهب اهل عقل را می‌پسندید و اندیشه‌هایش با عقاید آن جماعت نزدیکی داشت، لذا مأمون و معتصم او را نزدیک ساختند و برکشیدند، چه آن دو نیز دوستانِ عقل و فلسفه بودند، و حال آنکه مُتَوَکِّل مذهب اهل سُنّت، بویژه احمد بن حنبل مَرْوَزی (فت، ۲۴۱ ه. ق.) را برگزید، و از معتزله و عقل‌گرایان و فیلسوفان دوری گزید، و از آنجمله بر کِنْدی سخت گرفت، و به بازرسی عقاید او پرداخت. کندی بر این «مِحنت» صبر کرد، و سرانجام «غنائی عقل را بر رضای خلیفگان برگزید و عزلت اختیار کرد.»
او می‌گوید:

وَ عِنْدَ مَلِكِكَ قَائِعُ الْمُلُوِّ وَ بِالْوَحْدَةِ الْيَوْمَ فَاسْتَأْنِسِ
فَإِنَّ الْغِنَى فِي قُلُوبِ الرِّجَالِ وَأَنَّ التَّعَزُّزَ بِالْأَنْفُسِ...!^۲

برتری را از نزد پروردگارت طلب کن، و امروزه به تنهایی اُنس گیر؛ زیرا بی‌نیازی در دل‌های مردم است، و عزّت در نفوس مردان است.

چنانکه مترجمان نوشته‌اند - و آثار خود او کم و بیش گواهی می‌دهد - وی در منطق، فلسفه، حساب، هندسه و علم نجوم و احکام نجوم و علم النفس و علم اخلاق کتاب نوشته و یا ترجمه کرده و صاحب نظر بوده است. و ابن ندیم و دیگران، متجاوز از دویست کتاب یا رساله از وی در همه این علوم یاد کرده‌اند. درباره این آثار، پس از این اجمالاً سخن خواهیم گفت. درباره اشتیاق او به جستجوی علم و کسب معرفت چند داستان در کتاب‌ها آمده است. از آن جمله راغب می‌گوید: از مُحَنِّی نکته‌یی شنید و آن را پسندید و یادداشت کرد. یکی او را بدین کار سرزنش کرد. کندی گفت: چه بسا زبان نامردی که سخنی مردانه و بزرگ بگوید، و بی‌قدری غواص یا فروشنده، گرانقدری گوهر رازیان ندارد.^۳

اما از اخلاق کندی چند چیز قابل ذکر است:

۱. در برخی مأخذ اسم پسر معتصم را احمد نوشته‌اند.
۲. ابن نباته، سرح العیون، ۲۳۱، مصر، ۱۹۴۶، محمد ابوالفضل ابراهیم.
۳. محاضرات الادب، ۷۱/۱، بیروت، ۱۹۶۱.

(۱) نخست، «بُخْلِ» اوست که ابن ندیم بدو نسبت می‌دهد، و اگر درست باشد عجیب است. می‌گوید: کندی به پسر خود وصیت کرد که «... ای پسر، پدر پروردگار است، و برادر چاه است، و عمّ غم است، خال و بال، و خویشاوندان کژدم‌اند؛ و «لا» گفتن بلا را رفع می‌کند، و «نعم» گفتن نعمت‌ها را تباه می‌سازد، و سماع آواز بر سام^۱ حادّ است، زیرا آدمی آواز خوش را می‌شنود، و طَرَب می‌یابد، پس از آن انفاق می‌کند و اسراف می‌ورزد، تا فقیر می‌شود، و به تدریج مغموم می‌گردد تا می‌میرد^۲. «دینار تبّ آلوده است. اگر خرجش کنی می‌میرد، و درهم زندانی است اگر از گریبان بیرونش آوری می‌گریزد، و مردم همه سُخره و بیگاری‌اند، پس تا می‌توانی چیزهای آنان را از دستشان بگیر ولی چیزهای خود را نگاه دار.»^۳

(۲) معاشرت با خلفاء و امیران و بزرگان. چنانکه گفتیم کندی نزد خلفاء تقرّبی عظیم داشت، و از اینجا بود که از معاشرت افراد سوقی و آمیزش با عامّه پرهیز می‌کرد، و می‌کوشید با ارباب دولت و اهل علم و کمال بیامیزد، و دلیل آن، هم، بزرگی دودمان او بود و هم بلندی مقام او در علم و تفکر، و همواره می‌گفت «همگونی مایه هم پیوندی است».

(۳) همواره اهل سکینه و وقار بود و از غم‌ها و آحزان دوری می‌جست^۴، و همیشه به کارهای عقلی می‌پرداخت، و این معنی از آغاز و انجام بسیاری از رسائلش به خوبی پیداست؛ با این همه بر تفهیم دانشجویان و راهنمایی جاهلان حرص و ولعی عظیم داشت.

می‌گویند کندی بر اثر بیماری که در زانوهایش به هم رسیده بود درگذشت. و ظاهراً با شراب کهنه آن را مداوا می‌کرده، ولی چون از خوردن شراب توبه کرد بیماریش نیز شدّت یافت و به هلاک وی انجامید^۵.

۱. البرسام: عَلَّةٌ يَهْدِي فِيهَا الْمَرِيضُ؛ وَقِيلَ هُوَ التَّهَابُ فِي الصَّدْرِ = بیماری است که به سبب آن بیمار هذیان می‌گوید؛ و گفته‌اند بر سام یک نوع بیماری است که در سینه می‌آید (ثعالبی، التمثیل والمحاضر، ۲۰۸، محمّد الحلّو).

۲. الفهرست، ۱۸۸-۱۸۹، مصر، مطبعة الاستقامة.

۳. ابن ابی اصیبعه، طبقات الاطباء، ۲۸۸، بیروت، ۱۹۶۱، دکتر نزار رضا.

۴. او را رساله‌یی در «دفع آحزان» است که ابن مسکویه رازی نیز در تهذیب الاخلاق (۲۶۱-۲۶۴، بیروت، ۱۹۶۱) بخشی از آن را یاد کرده است.

۵. یوحنا قُمَیر، الکندی، ۱۲۳، بیروت، ۱۹۶۷.

- باز، کندی می‌گفته است:

«مَنْ لَا يَذَرِي وَهُوَ يَعْلَمُ أَنَّهُ لَا يَذَرِي فَذَاكَ جَاهِلٌ فَعَلِمُوهُ، وَمَنْ لَا يَذَرِي وَهُوَ يُقَدِّرُ أَنَّهُ يَذَرِي فَذَاكَ أَحْمَقُ فَاجْتَنِبُوهُ» که ترجمه آن ابیات زیر است منسوب به خواجه طوسی:

آنکس که نداند و نداند که نداند در جهل مرگب ابد الدهر بماند
و آنکس که نداند و بداند که نداند آخر خربک لنگ به منزل برساند^۱

- انباری ابو محمد قاسم بن محمد بن بشار، فت، ۳۰۴ هـ. ق. روایت کرده است که الکندی مُتَفَلِّسِف (= فلسفه پرداز) نزد مُبَرِّد (فت، ۲۸۰ هـ. ق.) ادیب و نحوی بزرگ رفت و گفت: من در کلام عرب حشوی و زوایدی می‌بینم، چه عرب می‌گوید عبدالله قائم، پس از آن می‌گوید إِنَّ عَبْدَ اللَّهِ قائم و بار دیگر می‌گوید إِنَّ عَبْدَ اللَّهِ لَقَائِمٌ. مبرّد گفت: نه چنین است، زیرا برای خاطر اختلاف معانی چنین مختلف شده است. چه وقتی می‌گویند: عبدالله قائم. از برخاستن او خبر می‌دهند؛ و وقتی می‌گویند إِنَّ عَبْدَ اللَّهِ لَقَائِمٌ جواب از پرسش پرسنده‌یی است؛ و آنگاه که می‌گویند إِنَّ عَبْدَ اللَّهِ لَقَائِمٌ، جواب از انکار منکری است که اصلاً بر خاستن او را نمی‌پذیرد (فخر رازی، تفسیر کبیر، ۳۶/۲-۳۷).

- ابن القفطی می‌گوید: کندی در جوار ابو معشر بلخی (فت، ۲۷۲ هـ. ق.) مُنَجِّم معروف قرار داشت، و بلخی چون در آغاز به کسب حدیث می‌پرداخت، طبعاً به او آزار می‌رسانید، و عوام را بر ضد او می‌شورانید. اما کندی با سیاست حکیمانه خود کسی را واداشت که بلخی را به خواندن حساب وادارد، و چون بلخی اندک اندک با حساب و هندسه آشنا گشت، شرش از سر کندی رفع شد.^۲

۲. آثار:

چنانکه گفتیم مورخان تاریخ فلسفه برای کندی متجاوز از دویست کتاب و رساله در علوم مختلف - بویژه علوم عقلی - یاد کرده‌اند. بیشتر این آثار بر پایه تألیفات ارسطو - تا جایی که در آن عصر شناخته بوده - قرار دارد. در اینجا برخی از آثار منتشر شده او را یاد می‌کنیم:

۱. راغب، محاضرات، ۴۲/۱؛ دهخدا، امثال و حکم، ۶۲/۱.

۲. ابن القفطی، تاریخ الحكماء، ۲۸۱، اروپا، ۱۹۰۳، لیپرت.

آثار ارسطویی

- منطق: مقولات، تفسیر (= عبارت)، العکس من الرأس (= قیاس)، ایضاح (= برهان)، مواضع (= جدل)، سفسطه، بلاغت (= دلیل بلاغی)، شعر (= قیاس شعری).

- طبیعیات: خبر طبیعی (= سماع طبیعی)، سماء (= آسمان)، کون و فساد، علوی (= آثار علوی)، معادن، نبات، و حیوان.

- نفسانیات: کتاب نفس، حس و محسوس، خواب و بیداری، درازی عمر و کوتاهی آن.

- مابعد الطبیعیات: که تنها یک کتاب است.

- سیاست: اخلاق نیقوماخس، و کتاب المدنی.

کندی در این مجموعه بیشتر از این تفصیل نمی دهد، ولی می گوید ارسطو را جز اینها که گفتیم کتابها و رسائل دیگری است. همو در ضمن این رساله می گوید که: فیلسوف برای شناخت کتب ارسطو - که وی به اسم و رسم یاد می کند - نیاز به خواندن ریاضی یعنی عدد (= حساب)، هندسه، تنجیم، و تالیف (= موسیقی) دارد، و باید علم کم و کیف و جوهر را نیز بداند.

و هم در این رساله، از اغراض ارسطو در کتابهای خویش، و نیز چیزهایی در منطق، و همینطور مقایسه میان علم رسولان و علم بشر آورده است.

آثار شخصی:

۱. حدود الاشياء و رؤسوها.

که در حقیقت تعریف الفاظ متعدد فلسفی را بر دارد.

۲. الفلسفة الاولى:

شریف ترین صناعتها فلسفه است، و شریف ترین بخش فلسفه، فلسفه اولی است. و مقصود از فلسفه اولی، عبارت از «شناخت حق اول است که علت هر حقیقی است» و در آن بیان می کند که خدا، ازلی است، غیر معلول و واحد و بسیط و تام و... است. و در آغاز رساله بیان می کند که این رساله را برای المعتصم خلیفه عباسی (وفات، ۲۱۸ ه. ق.) نوشته است.^۱

۱. این رساله زیر عنوان نامه کندی به المعتصم خلیفه توسط استاد احمد آرام به فارسی ترجمه

۳. الفاعل الحقّ الاوّل و الفاعل الثانی بالمجاز:

در این رساله می‌گویند فاعل بر دو قسم است، (یکی) فاعل حقیقی، که بی‌آنکه منفعل شود، کار می‌کند. و آن خداست که آفریدگار همه‌اشیاست؛ (دیگری) فاعل بالمجاز است که، خود در ضمن فعل، همواره از خدا مُنْفَعِل است، و آن همه مخلوقات اند، که اگر چه فاعل اند، ولی غالباً منفعل اند.

۴. تناهی جزم العالم:

که در آن اثبات می‌کند جزم عالم متناهی و محدود است.

۵. مائیة ما لا یمكن أن یكون لانهایة، و ما الذی یقال لانهایة له:

ماهیت چیزی که ممکن نیست بی‌نهایت باشد، و (ماهیت) چیزی که می‌گویند بی‌نهایت است. و در آن اثبات می‌کند که محال است چیزی باشد که در جزم و حرکت و زمان، بالفعل، بی‌نهایت باشد، ولیکن بالقوه ممکن است.

۶. و حدائیة الله، و تناهی جزم العالم:

و در آن ثابت می‌کند که جزم عالم متناهی است. و حرکت و زمان آن نیز چنین است. پس، به همین دلیل عالم حادث است، و آن را مُخْدَثی است که خدا باشد، و خدا واحد است.

۷. العلة الفاعلة القریبة للکون و الفساد:

که در آن ثابت می‌کند علت فاعلی بعید و اصیل برای کون و فساد موجود در زمین همانا خداست، و او علت هر چیزی و مایه هر نظامی است. اما علت [فاعلی] قریب همانا افلاک یا سپهرها هستند، و در این بحث کندی از تأثیر محیط زیست (یا مُناخ^۱) در اجسام و اخلاق مردم به شیوه‌ی دقیق و علمی سخن می‌گوید.

۸. سُجُود الجِزْمِ الاقصى لِبارئِهِ:

در این رساله بحث می‌کند از اینکه اجرام آسمانی زنده‌اند، ناطق‌اند، و به اراده خدا در تمام کردن اجرام دیگر مدخلیت دارند.

۹. جواهر لا اجسام:

در این رساله، کندی بحث می‌کند از اینکه گوهرهایی پیدا می‌شوند که جسمانی نیستند، و آن گوهرها عبارت از نفوس اند.

شده است.

۱. المُنَاخ = المجموعُ الجَوّیة كالحرارة و البرودة و الرّیاح و... (المنجد).

۱۰. الْقَوْلُ فِي النَّفْسِ:

در این رساله از روحانیتِ نفس، خلود و جاودانگی آن، و علم آن، و سرانجام آن سخن می‌گوید. و چنانکه صریحاً یاد می‌کند در این مبحث، مختصری از کتاب‌های افلاطون، ارسطو و فیلسوفانِ دیگر را باز می‌گوید.

۱۱. کلام فی النفس مختصر و جیز:

این رساله در دو صفحه است، و کندی در آن - پیش از فارابی و دیگران - عقاید افلاطون و ارسطو را در مسأله پیوندِ نفس به بدن مقایسه کرده و نتیجه می‌گیرد که میان آن دو فیلسوف در این موضوع مهم اختلافی نبوده است.

۱۲. مائیة النوم والرؤیا:

در این رساله، بحث می‌کند که نوم و رؤیا (= خواب و آنچه در خواب بینند) دو نوع از تفکرات است که از تفکر در بیداری عمیق‌تر است.

۱۳. رساله فی العقل:

در این رساله، کندی نظرات حکیمانِ گوناگون، بویژه افلاطون و ارسطو را، درباره ماهیت عقل و بیانِ اقسام آن باز می‌گوید.

۳. اندیشه‌های فلسفی:

کندی - چنانکه گفتیم در بصره نشأت یافت، و نی در بغداد زیست؛ و این زمانی بود که اندیشه در این دو شهر بزرگ شکوفه زده و به گل نشسته بود؛ روزگاری بود که ترجمه آثار یونانی به اوج خود رسیده بود و معتزله قدرت و سطوت بسزایی یافته بودند، و خلفای عباسی ترجمه آثار یونانی را تشویق می‌کردند، و از تعالیم معتزله عقل‌گرای حمایت و تقویت می‌نمودند. پس کندی نیز ناچار از این جوهر بار اندیشه و مباحث عقلی متأثر می‌شد، و راه خلفا و معتزله را می‌پیمود، و به عقل بهای بسیار می‌داد.

یک نظر گذرا بر آنچه کندی، از آثار و تألیفاتِ گوناگون بر جای نهاده است به خوبی نشان می‌دهد که در آن روزگار، عقل برای جولانِ خود مکان یافته بود، و انواع علم و فلسفه و فنون رواج داشت، و همین عوامل او را نیز وامی‌داشت که در مباحثِ گوناگون بحث و تألیف بکند. و از اینجاست که می‌بینیم کندی در موسیقی، هندسه،

حساب، فلک، طب، منطق، علم النفس، الهیات و سیاست تألیف کرده، و در این راه از اقلیدس، بطلمیوس، بقراط،سقراط، افلاطون و ارسطو استفاده کرده و در آثار خود از ایشان نام برده است.

اما افسوس که بیشتر تألیفات کندی مفقود شده است، و آنچه ما از آثار چاپ شده او می‌شناسیم، در مسائل پراکنده‌یی بحث می‌کند، و در این مباحث نه نظم یک شیوه فلسفی موجود است و نه استقصای کامل در هر موضوع به چشم می‌خورد، لذا در اینجا اندیشه‌های او را در چهار مبحث «الله»، «عالم»، «نفس»، و «اخلاق» اجمالاً بررسی می‌کنیم:

الله

بسیار آسان است که در رسائل کندی، در موارد زیادی اقرار به وجود خدا را به عنوان علت اولی برای وجود عالم و حرکت آن، و نظام موجود در کائنات آن یافت، و نیز مکرر می‌توان دید که کندی صفات خدا را برمی‌شمارد و در شمارش و تفصیل آن مبالغه می‌کند، ولی دشوار این است که کمتر موردی می‌توان یافت که در آن بُرهانی را کامل بیان کرده باشد و یا آن بُرهان را از بُرهان دیگر ممتاز کند و کیفیت داخل شدن از بُرهانی به بُرهان دیگر را صریحاً توضیح دهد. در اینجا ما آنچه را که به عنوان براهین وجود خدا استخراج کرده‌ایم یاد می‌کنیم، آنگاه مهم‌ترین صفاتی را که کندی برای خدای تعالی ثابت کرده، بیان می‌داریم:

الف: وجود خدا (= برآمده از حدوث = بُرهان کیهانی).

یکی از براهین کندی بر وجود خدا این است که می‌گوید: عالم یا کیهان حادث است یعنی از آغاز وجود نداشته، پس باید مُحدثی داشته باشد. و در بیان آن می‌گوید: هیچ چیز علت ذات خود نمی‌تواند باشد، پس هر چیزی که وجود نداشته و بعداً کائن شده است - و به عبارت دیگر هر حادثی - باید علتی داشته باشد که آن را احداث و ایجاد کرده باشد. و حال که عالم جسمانی حادث است، پس علتی دارد، و آن علت خداست.

اما بُرهان حدوث عالم این است که: اگر زمان وجود عالم قدیم می‌بود و نهایی نمی‌داشت البته ممکن نبود که به زمان حال برسد، زیرا نمی‌توان مدت‌هایی را برشمرد که نهایت نداشته باشد و با این همه، به زمان حال رسیده باشد؛ و در این صورت زمان وجود عالم متناهی است، و از همین برمی‌آمد که عالم حادث است.

ب: وجود تدابیر استوار (= بُرهان نظم = برآمده از وجود نظم).

در عالم تدبیری مشاهده می‌رود که شبیه به تدبیر نفس است مر بدن را، و از همین جاست که پیشینیان را بر آن واداشته است که انسان را «عالم صغیر» بنامند^۱. و کسی که ترتیب و آرایش این عالم و تأثیر برخی از اجزای آن را بر برخی دیگر، و استواری شکل آن را به بهترین صورت، مشاهده کند، بر وجود آفریدگار مُدبّر حکیمی استدلال می‌کند که همه آنها را مُرتّب ساخته و تدبیر می‌کند^۲.

صفات خدا

از صفاتی که کندی برای خدای تعالی اثبات کرده، به ذکر صفات زیر اکتفا می‌کنیم:

- الف: خدا اَزلی است. خدا حادث نیست و گرنه باید از همین عالم و جزوی از آن باشد و معلول باشد. و از این روی، وی ازلی و غیر معلول است، و استحاله در او راه ندارد، و تامّ است.

- ب: خدا یگانه و بسیط است. و معنای این صفت آن است که خدا بی‌نیاز است، و در او ترکیبی راه ندارد، پس او وحدت محض است و از همه انواع کثرت بر کنار است. زیر خدایان اولاً متعدّد نمی‌شوند مگر زمانی که برخی از آنها به نحوی از برخی دیگر منفصل باشند؛ باز متعدد نباشند مگر زمانی که ترکیب یافته باشد از آنچه

۱. این همان نظریه اندامواری اجتماع (= Organic Theory of Society) است که افلاطون بیان کرده بود، و پس از کندی فارابی، ابن سینا و خواجه نصیر و بسیاری از عارفان دیگر پذیرفته‌اند و مثلاً فخر رازی گوید:

- «الانسان عالم صغیر و العالم انسان کبیر» (جامع العلوم، ۲۸۱، هند). شیخ محمود شبستری (گلشن راز، ۳۲، طهّوری) گوید:

مثالش در تن و جان تو پیداست
تو او را گشته چون جان، او تو را تن
حواصّ است انجم، و خورشید جان است
نباتت موی، و اطرافت درخت است
قیاس چرخ گردنده همی گیر
که با گردنده گرداننده‌یی هست
(نظامی، خسرو و شیرین، ۷، وحید).

ز هر چه در جهان از زیر و بالا است
جهان چون توست یک شخص معین
تن تو چون زمین، سر آسمان است
چو کوه است استخوانهایی که سخت است
۲. از آن چرخه که گرداند زن پیر
بلی در طبع هر داننده‌یی هست

برای او عامّ است و از آنچه خاصّ او است و فاصل او است، و حال آنکه هر مرکّبی را ترکیب دهنده‌یی است، پس خدا عَلَتْ اُولٰٓئِیْ باقی ماند، و این چنین خدا نیز هرگاه در او نوعی از ترکیب باشد، نیازمند ترکیب دهنده‌یی باشد، از این روی خدا مرکب نیست و واحد و بسیط است.^۱

- ج: صفات دیگر. خدائی تعالی صفات دیگری دارد که کندی آنها را به بُرهان ثابت نمی‌کند، و از جمله آن صفات حَیّ، حکیم، رحیم، واقعی (بازدارنده از لغزش‌ها)، مُمَسِّک (بازدارنده همه مخلوقات و مُبدعات)، تام‌القدرة، و فائِضُ جُود را نام می‌توان بُرد.

عالم

۱. عالم مخلوق است.

عالم به نظر کندی مخلوق خداست.^۲ زمین، در وَسَطِ این عالم قرار دارد، و افلاک یا سپهرها به توالی یکی در جوف دیگری است و از سپهر ماه آغاز می‌شود تا به سپهر برین که قَلْکِ محیط خوانده می‌شود، برسد؛ به نحوی که بطلمیوس تعلیم می‌کرده، و پس از وی بیشتر فیلسوفان اسلامی تعلیم کرده‌اند. آنچه در زیر سپهر ماه قرار دارد از چهار عنصر آب و آتش و خاک و باد پدید آمده، و هر جسمی مرکّب از هیولی و صورت است.

۲. عالم متناهی است.

هر چیزی که در عالم وجود دارد متناهی است و در آن چیزی نیست که بالفعل بی‌نهایت باشد. و تنها چیزی که بالقوه بی‌نهایت باشد، وجودش جائز است. جرم عالم متناهی است: زیرا هرگاه جرم عالم را بی‌نهایت فرض کنیم، و از آن جزئی جدا سازیم که جِرمِ آن متناهی است، حال آنچه از آن باقی است یا متناهی است یا نامتناهی. اگر باقی متناهی باشد، و ما جزء متناهی جدا شده از آن را به آن برگردانیم همچنان متناهی می‌ماند؛ و اگر باقی غیرمتناهی باشد، و ما جزء جدا شده

۱. اشاره است به قاعده فلسفی مشهور که «الْمَرْکَبُ یَتَنَفَّی بِانْتِفَاءِ أَحَدِ أَرْکَانِهِ» = هر مرکّبی با از دست دادن یکی از ارکان خود متنفی می‌گردد.

۲. این نظر کندی موافق تعالیم اسلام است، و با نظر اکثریت فلاسفه اسلامی - که عالم را نیز قدیم می‌دانند، و انفکاک معلول از علت را مُحال می‌شمارند، تضادّ دارد.

را بدان بازگردانیم حالش چگونه خواهد بود؟ تردیدی نیست که ممکن نخواهد بود که از آنچه در اصل بوده بزرگ‌تر شده باشد، و گرنه آنچه بی‌نهایت است از آنچه بی‌نهایت بوده بزرگ‌تر خواهد بود! - و ممکن نیست با آنچه بوده مساوی باشد، اگر جزئی بر آن افزوده باشیم. پس فرض جرمی بی‌نهایت برای عالم به امور متناقض خواهد انجامید، و از این روی مُحال خواهد بود.

- زمانِ عالم نیز متناهی است - چنانکه دیده‌ایم - و اگر نه ممکن نمی‌بود که به زمان حاضر برسد، و از این روی عالم حادث است.

حرکتِ عالم نیز متناهی است؛ زیرا اگر جرمی نباشد حرکتی وجود ندارد، و جرمِ عالم نیز حادث است، پس حرکت نیز چنین است. به تعبیر دیگر، زمانِ مُدَّتی است که حرکت آن را شماره می‌کند، و زمان حادث است، پس حرکت نیز چنین است. همین‌طور جرم و زمان و حرکت چنان‌اند که یکی بر دیگری پیشی نمی‌گیرند.

۳. ابداعِ عالم:

عالم از خدا به فیض و تسلسل صادر نشده است، همین طور خدا عالم را از ماده غیر معلول (= قدیم) نساخته است. بلکه خدا همه چیز را از لاشیء یا ناچیز آفریده، و آن چنان بوده است که گفته است: باش، و شده است. و بقای این عالم نیز - مانند وجودش - مَرهُونِ مشیئتِ الهی است.^۱

نفس

بحثِ کندی دربارهٔ نفس بریده و نامنظم و کوتاه است، و چنانکه خود می‌گوید از فیلسوفان پیشین همچون افلاطون و ارسطو و جز آن دو اقتباس شده است. در زیر اهمّ مباحثِ او را دربارهٔ نفس یاد می‌کنیم:

۱. بخش اول، مستند به «أَنَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (یس ۳۶/آیه ۸۲) است، و بخش دوم به آیه «اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ» (زمر، ۳۹/آیه ۶۲) است، و همین طور این آیه که «اللَّهُ حَفِیْظٌ عَلَيْهِمْ وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِوَكِيلٍ» (شوری، ۴۲/آیه ۶).

۱. بساطتِ نفس^۱

نفس، در عینِ وحدت، دارای سه قُوّه است: غَضَبیّه، شَهَویّه، و نُطْقیّه (= ناطقه) (النَّفْسُ فِي وَحْدَتِهِ كُلُّ الْقُوَى - وَ فِعْلُهَا فِي فَعْلِهِ قَدَائِلُ طَوَى!) غضب و شهوت برای موجود زنده آنچه را از جسم او تحلیل رفته بدل فراهم می‌سازند، و آنچه را که اختلال یافته اصلاح می‌کنند، اما نطق برای تمام شدن فضیلت او آفریده شده است.^۲

و برهان‌کنندی بر وجود نفسِ ناطقه این است که می‌گوید: انسان را غَضَب و شهوتی عارض می‌گردد، اما در آن نفس چیزی هم که از خشم پیش‌گیری کند، و یا از شهوت مانع می‌گردد پدید می‌آید. از این روی، در انسان نیرویی غیر از غضب و شهوت وجود دارد، و آن نفسِ بسیط روحانی است که نسبتِ آن با خدا مانند نور آفتاب با خودِ آفتاب است.

۲. قوای نفس

نفس برای انجام کارهای خود قوایی دارد، و آن قُوّی به نظر‌کنندی از قرار زیر است:

- حواس پنجگانه، که صورتِ محسوساتی را که بدانها می‌رسند، در خود می‌پذیرد.

- مَصُورَه (یا فَنطَاسِیا یا تَوَهُّم یا تَخَيُّل)، که دو کار انجام می‌دهد: نخست اینکه صورتِ محسوساتی را که طینتِ آنها غایب است به خود می‌پذیرد؛ آنگاه از ترکیب آنها صورت‌های جدیدی می‌سازد، چنانکه مثلاً می‌تواند انسان پرنده‌یی را بپردازد.^۳

- عقل، نظر‌کنندی درباره عقل پیچیده و اندکی درهم است. و او درباره عقل و اقسام آن نکات زیر را بیان می‌کند:

- الف: عقل بالقوه، که عبارت از قوّتی است در نفس بر ادراک، پیش از هرگونه ادراکی.

- ب: عقل بالفعل، که عبارت از قوّتی است که می‌تواند کُلّیات - یعنی انواع و

۱. کنندی، ماهیت یا چه چیزی نفس را بیان نمی‌کند.

۲. رسائل الکندی الفلسفیه، ۲۵۵، چاپ دکتر محمدهادی ابوزیّده.

۳. همانجا، ۱۰۶، ۱۶۷، ۲۹۵، ۲۹۹.

اجناس اشیاء را - دریابد، و آنها را به مثابه‌یی ذخیره‌یی کند که هرگاه بخواهد بکارشان بَرَد، و پایگاه آن پایگاه نویسندگی در نویسنده است.

- ج: عقل ظاهر، که عبارت از عقل است در زمانی که برای نخستین بار کَلِّیات را ادراک می‌کند، یا زمانی که پس از دریافتن آنها اعاده‌شان می‌کند. به عبارت ساده‌تر، این عقل آدمی است وقتی که کَلِّیات را ادراک می‌کند، مثال آن مثال کاتبی است که برای نخستین بار می‌نویسد یا آنچه را که نوشته است واری می‌کند.

اما واضح است که این عقول سه عقل متمایز نیست، بلکه عبارت از عقل واحدی در نفس است: پیش از آنکه معقولات را درک می‌کند، و در حالی که آنها را به نحو عادی کسب می‌کند، و یا وقتی که آنها را برای نخستین بار بالفعل ادراک می‌کند، یا برای بار دوم آنها را باز می‌گرداند.

- ح: عقل مُستفاد، که عبارت از خود کَلِّیات یا معقولاتی است که عقل آدمی آنها را ادراک می‌کند، ولی عقل نامیدن کَلِّیات تسمیه‌یی است که مایه التباس و تشویش می‌گردد، و اولی این است که آنرا معقولِ مستفاد بنامند.^۱

- عقل همیشه بالفعل، که کندی آن را در رساله فی العقل چنین وصف می‌کند که «این عقل علت است و اول همه معقولات و عقول دیگر است»، و هموست که «عقل بالقوه را از قوه به فعل در می‌آورد». باید در نظر داشت که این عقل، به احتمال زیاد، خدا نیست؛ زیرا کندی رد می‌کند که خدا عقل باشد، تا مگر به تکرر معقولات خود کثرت نیابد، چه او واحد محض است.^۲

۳. رؤیا

نوم یا خواب عبارت از این است که نفس بکار بُردنِ حواس را رها سازد. و به دنبال آن پرداختن نفس به تفکیر است، چه نفس نمی‌خواهد، بلکه خواب نوعی از تفکیر صافی‌تر و عمیق‌تر است. همین طور نفس در نظر کندی طبعاً علامه است، و از همین جاست که می‌تواند چیزها را پیش از هستی یافتن آنها ببیند، و از آنها خبر

۱. این نکته را خود کندی در رسائل (۳۰۲، دکتر هادی ابوریحانه) تذکر می‌دهد «و کذلک معقولها [ای معقول النفس] فَإِنَّهُ لَيْسَ غَيْرَ الْقُوَّةِ مِنْهَا الْمُسَمَّاءُ عَقْلًا».

۲. الفلسفة الاولى، ۱۵۵، ۱۶۰. شاید بتوان گفت این عقل، عقل اول است که اولین صادر (یا به عبارت دقیق‌تر اولین مخلوق) خداست، چه کندی به «صدور» یا «فیض» عقیده ندارد.

بدهد. اما کندی به وضوح این علم طبیعی نفس را شرح نمی‌کند، و نمی‌گوید که این علم مُکتسب است یا اصیل. ولیکن چنین می‌نماید که اندیشه او، در این باره، از افلاطون الهام گرفته است که برای نفس به علمی غیر مُکتسب قائل است. با این همه، کندی به نظریه مثل قائل نیست، و وجود نفس را پیش از آفرینش تن مطرح نمی‌سازد.

کندی معتقد است که رؤیا، اشیا را چنانکه هستند، برای ما می‌نمایاند، یا اضداد آنها را می‌نمایاند، یا از آنها به رمز تعبیر می‌کند، چنانکه مثلاً از سفر رمزی می‌سازد و ذات ما را در حال طیران نشان می‌دهد. و این اختلاف، از تفاوت استعداد در موجود زنده برای پذیرفتن اخبار نفس و از نیروی آن بر اظهار اخبار خویش پدید می‌آید.

۴. ثبوت

نبوت چیست؟ و پیوند آن به فلسفه چگونه است؟

میان نبی و فیلسوف دو فرق وجود دارد:

نخست اینکه: فیلسوف از راه بحث دشوار و درازی به حق می‌رسد، اما پیامبر به توسل نوری الهی، و بدون جهد و تکلف بدان می‌رسد. این خداست که نفس پیامبر را تطهیر می‌کند، و نورانی می‌سازد و چون نفس او پاک شد غیب را می‌داند و وحی را می‌پذیرد.

دوم اینکه، تعبیر پیامبر به بیان فصیح‌تر و از حیث ایجاز نیرومندتر است.

اما از لحاظ حقیقتی که ادراک می‌کنند میان نبی و فیلسوف فرقی نیست، زیرا هر آنچه حضرت محمد (ص) تعلیم داده است، به مقیاس‌های عقلی موجود است، و از این روی خردمندان باید کلام پیامبر اکرم را تأویل کنند. هر خلافتی که میان دین و فلسفه باشد تنها خلاف ظاهری است: وحی را تأویل کنید در می‌یابید که با فلسفه همسان است.

و از همین جاست که کندی معتقد است که خواندن فلسفه کاری مُباح است. و چون فرد به تنهایی از رسیدن به حق و احاطه بر آن ناتوان است، بر ما بایسته است که نسبت به پیشینیان که برای ما میراثی عظیم بر جای نهاده‌اند شاکر باشیم، و بویژه آنچه از فلسفه تعلیم داده‌اند فراگیریم. وی به دانشمندان یا عالمان دین حمله می‌کند و می‌گوید: دین را دکان کرده‌اند و بازرگانی می‌کنند و از تعلیم و تعلم فلسفه نهی

می‌کنند: آیا مجز این است که ما به فلسفه خدا را می‌شناسیم و فضیلت را کسب می‌کنیم؟

۵. سرانجام نفس

به نظرِ کِنْدی، نفس مُخَلَّد و جاودانه است. و سعادتِ او در آن چیزی است که می‌بیند و می‌داند، و زمانی که از تن مجدا می‌شود آنچه را که خدا تعلیم می‌کند می‌داند، و غیر از آنچه او تعلیم می‌کند چیز اندکی می‌تواند بداند. اما کسبِ این علم برای او تمام نمی‌شود مگر زمانی که از شهوت و غضب اعراض کرده و پاک و پاکیزه باشد، و مثال آن مثال آینه است که پرتو آفتاب در آن منعکس نمی‌شود مگر زمانی که صیقلی یافته باشد. (آینه‌ات دانی چراغماز نیست زانکه ز نگار از رُخس ممتاز نیست) در اینجا کندی سخنی از افلاطون نقل می‌کند که خلاصه آن این است که: نفس چون بدن را در حالِ ناپاکی ترک کند، از سپهری به سپهرِ دیگر، یعنی از سپهر ماه به سپهر عطارد، و هیمن طور به تدریج برتر می‌رود، و در هر یک از آنها روزگاری تهذیب می‌یابد تا چون به سپهر برین می‌رسد به غایتِ پاکی و صفا می‌رسد، و سرانجام به جهانِ عقل بر می‌رود، و در آنجا همه چیز را در می‌یابد و می‌داند، و نتیجه این گفتار این است که نفوس شریر را در حال شقاء هیچگونه خلودی نیست و تا پاک نشوند جاودانه نمی‌گردند.

کِنْدی معاد جسمانی را نیز ضمن این بحث اثبات می‌کند، زیرا یکی از آیاتِ قائل به این موضوع را یاد می‌کند، و دربارهٔ بیان و اعجاز و ایجازِ این آیه سخن را دراز می‌کشد. می‌گوید: چون مشرکان از رسول (ص) پرسیدند: «یا محمد، بگو که این استخوانهای پوسیده را که زنده می‌گردانند؟» خدائی تعالی به وی وحی فرستاد که بگو: «کسی زنده‌شان می‌کند که نخستین بار آفریدشان» (یس، ۳۶/آیه ۷۹). آنگاه می‌گوید: کدام بشر و یا کدام فلسفه بشری مطلبی بدین دشواری را در عباراتی چنین مؤجّز ولی رسا و با دلیلی چنین محکم و گویا بیان می‌تواند کرد؟ به راستی زبانِ

منطقی از آوردن چنین بیانی قاصر است و عقول جزئی بشری از فهم و استنباط آن عاجز! و بدین ترتیب خود را از مظنه اتهام فیلسوفان به انکار معاد جسمانی رها می‌سازد.

حکمت عملی

۱. اخلاق. کندی، طالبان حکمت را به زهد و دوری از محسوسات، و اعراض از شهوات و آراستن خود به فضایل فرا می‌خواند. به نظر او فضایل چهار است: حکمت، نجدت (= شجاعت)، عفت، و عدالت. حکمت، دانستن چیزها و حقایق آنهاست، و بکار بردن آنچه از این حقایق واجب است؛

نجدت، خوار داشتن سختی مرگ در بدست آوردن آن چیزی است که واجب است، و نیز دفع چیزی که دفع آن واجب است؛ عفت، تناول اشیای ضروری بدن درست به اندازه نیاز آن است؛ و عدالت عبارت از اراده کردن و خواستن آن چیزهایی است که واجب است و از حد در نگذشتن.

این فضایل چهارگانه اصل اند، ولی فضایل فرعی دیگری نیز وجود دارند که همه از این فضایل اصلی برمی‌آیند. و چنانکه معلوم است فضیلت وسط است، و اطراف آن رذایل نامیده می‌شود. مثلاً نجدت یا شجاعت فضیلت است و وسط است میان دورذیلت: تهور و جبن یا بی‌باکی و بُزدلی!^۱

نگاه اجمالی

با پیدا شدن کندی، قضایای عمده‌ی در تفکر فلسفی مسلمانان آغاز شد که وی آنها را از یونانیان - و اقوام پیش از یونانیان که اندیشه‌هایشان در تفکر یونانی تبلور یافته بود - گرفت، و پس از او نیز فیلسوفان اسلامی، هر یک به نحوی، آنها را مطرح و تکرار کردند. در زیر اهم آن قضایا و نظریات را فهرست می‌کنیم:

۱. رسائل الکندی الفلسفیه، ۱۳۸، «رسالة کمية کتب ارسطو طاليس»، چاپ دکتر محمد هادی ابوریده.

۲. همین مباحث ساده است که بعدها ابن مسکویه با افزودن مباحث زیادی بر آنها، کتاب تهذیب الاخلاق را پرداخت.

۱. هر جسمی از هیولائی و صورت پدید آمده است.
۲. در جهان ما چهار علت در کاراند: عنصری (= مادی)، صوری، فاعلی، تمامی (= غائی).
۳. هر موجودی در این عالم یا بالقوه است یا بالفعل. و هیچ موجودی از قوه به فعل در نمی آید مگر تحت تأثیر موجود بالفعل دیگری. و آنچه بالفعل است همواره مقدم تر است.
۴. شیء علت ذات خود نمی تواند باشد، و از اینجا بر می آید که هر حادثی علتی دارد، و علت شیء، متحرک نمی تواند باشد، بلکه محرک می خواهد.
۵. چیزی که بالفعل بی نهایت باشد - خواه زمان باشد و خواه جسم - محال است، اما این امر بالقوه ممکن است.
۶. خدائی تعالی، علت عالم و مدبر آن است، و ازلی و بسیط و تام است.
۷. اجسام زمینی از عناصر اربعه پدید می آیند، و عالم خود مرکب از سپهرها یا افلاکی است که برخی در جوف برخی دیگر است. عالم حادث است، و جرم آسمان نیز متناهی است و به خلق - و نه فیض - از خدا صادر شده است. و این در حالی است که بیشتر فیلسوفان اسلامی منکر حدوث عالم اند و به قدم آن قائل اند.
۸. نفس، بسیط و خالد است و سعادت آن در کسب علم است. دانشور شدن نفس نیز در گرو پاک گشتن آن است. و علم نیز اقسامی دارد: علم غیب، علم رؤیا، علم نبوت، و علم حیات واپسین. و عقل نیز در کسب معرفت انواعی دارد.
۹. نفس از راه برانگیختن یا بعث به جسد یا جسم خود باز می گردد. و این در حالی است که بیشتر فیلسوفان اسلامی بعث اجساد را انکار کرده اند.
۱۰. اصول فضایل چهار است، و فضیلت حد و وسط دو طرف یا دو رذیلت است.



بدین ترتیب کندی نخستین فیلسوف تازی اسلامی است که بیشتر نظریات خود را از فکر یونانی اقتباس کرد، و مهم ترین قضایای آن را بیان کرد و سرچشمه و هادی آیندگان گردید - جز اینکه کندی از تعالیم اسلامی هم چندان دور نشد، زیرا همچون مسلمانان قائل به حدوث عالم شد و بعث اجساد را نیز انکار نکرد.

فصل دوم

محمد زکریای رازی

(۳۲۰-۳۱۳-۲۵۱ ه.ق.)^۱

چنانکه همه می‌دانند ایران خواهی نخواهی تسلیم تازیان شد ولیکن چنانکه از مطالعه در اوضاع سده دوم هجری برمی‌آید، فرزندان برومند این سرزمین که با فرهنگ و آداب باستانی میهن خود آشنایی داشتند و زبان و فرهنگ و تاریخ قوم غالب را نیز بحد کمال می‌دانستند درصدد برآمدند که هم تازیان را به عظمت فکری پارسیان و نیاگان خویش آگاه کنند و هم، هم‌میهنان خویش را که کم‌کم داشتند آداب و رسوم پدران را فراموش می‌کردند - بیاد تمدن و فرهنگ قدیم خودشان بیندازند. از این جماعت، یکی داذبه از مردم شهر جور فیروزآباد فارس بود که پس از پذیرفتن دین جدید بنام (عبدالله) شناخته شد. او در این کار همت نمود و هرچه می‌توانست از کتب ایرانی و هندی که به پهلوی درآمده بود، به زبان تازی ترجمه کرد و بدین واسطه هم تمدن قدیم ایران را زنده کرد و به یادها انداخت و هم اهمیت ایرانیان و مقام ایشان را در تمدن عالم بمنصه بروز و ظهور نشانید. و از اینجا بود که تا زبان برخلاف دوره امویان، که در آن اعراب با تعصب شدید به شعر و تاریخ و انساب و آداب خود پای‌بند بودند و تحقیر و ظلم را نسبت به ایرانیان و رومیان به منتهی درجه شدت خود رسانده بودند، چون در روزگار عباسیان کم‌کم از حالت بدویت و

۱. فراهانی، ادیب‌الممالک در سال درگذشت محمد زکریای رازی گوید:

روانه گشت روانش بسال سیصد و بیست بشاخسار جنان در جوار رحمت حق

(دیوان، ۸۴، چاپ وحید، تهران، ۱۳۱۲ ه.ش.)

تنگ نظری بیرون آمدند و به شهرنشینی خو گرفتند، دانستند که غیر از شعر و حذاء^۱ شتر در دنیا علوم دیگری نیز وجود دارد، این بود که به اقتباس از علوم و آداب کشورهای غیرعربی پرداختند و هرکجا در مدارس «حران» و «جندی شاپور» و دیگر حوزه‌های علم دانشمندی و یا صاحب فضیلتی سراغ گرفتند، به دور خود جمع کردند و باصلاط و عطایای بزرگ بنواختند.

در دوره منصور (۱۳۶-۱۵۸ ه.ق.) خلیفه عباسی چنانکه گفتیم کتابهای مهم نجوم و هیأت را به عربی ترجمه کردند که مهمترین آنها یکی المجسطی (= Almageste)^۲ بزرگترین یادگار هیأت قدیم، اثر بطلمیوس است. کتابهای طب و ریاضی در زمان هارون ترجمه شد و در دوره مأمون کتابهای منطقی و فلسفی به زبان تازی درآمد. این روشی بود که در حوزه علمی بغداد بود. اما در شمال ایران ملوک خراسان که خود نیز سنی و مطیع خلفا بودند - و یا بظاهر اطاعت می نمودند - برای اقتداء از خلیفگان عباسی یا بسبب هم چشمی با آنها، حکیمان و عالمان بزرگ را به دربار خود دعوت کردند و در بزرگداشت آنان از هیچ چیز فروگذار نشدند و تا حدی که توانستند دوره درخشان ساسانیان را از نو تجدید کردند. یکی از کارهای مهم آنان این بود که به دستور آنها برخی کتابهای مهم تازی به فارسی درآمد - در این دوره تفسیر طبری و تاریخ طبری را ابوالفضل بلعمی (وفات، ۳۲۹ ه.ق.) وزیر دانشمند این دودمان و احتمالاً پسرش ابوعلی بلعمی به فارسی ترجمه کردند و کسانی که این دو کتاب را - ولو باجمال - خوانده باشند، خدمت سامانیان را به زبان پارسی در می یابند.

اما بزرگترین خدمات سامانیان به ایران، بل به تمدن جهان، این بود که ابن سینا و ابوریحان بیرونی و محمد زکریای رازی را تربیت کردند.

سامانیان مروج علم بودند

سامانیان که از سال ۲۷۹ هجری تا ۳۸۹ هجری یعنی صد و شصت سال و شش

۱. حذاء = بضم اول = آوازی که شتران را بدان رانند (غیاث اللغات).

۲. المجسطی به معنی عظیم و باشکوه است. و اینکه در متون اسلامی آن را به «ترتیب» ترجمه کرده اند اشتباه است. مثلاً، سُبکی (طبقات الشافعیه، ۷۹/۸) که می گوید «المجسطی، لَفْظَةٌ یُونَانِیَّةٌ مَعْنَاهَا بِالْعَرَبِیَّةِ: التَّرْتِیبُ».

ماه وده روز سلطنت کردند، نه تن امیر بودند که اول آنها اسماعیل بن احمد و معروف به «امیر عادل» (۲۹۵-۲۷۹ ه. ق.) است و آخرینشان امیر ابوالفوارس، عبدالملک بن نوح است که در سال ۳۸۹ به سلطنت رسید و بیش از چند ماهی پادشاهی نکرد. بیشتر اهمیت سامانیان بدان سبب است که وزیران لایق و کاردان در زمان آنها به ظهور آمدند که معروفترین آنها ابوالفضل بلعمی سابق الذکر است. ولیکن بیشتر نظام دیوان سامانی و تشکیلات آن مرهون کفایت ابوعبدالله محمد بن احمد جیهانی (درگذشته ۳۰۶ ه. ق.) وزیر نصر بن احمد داشت که مردی حکیم و مدبر و آزادمنش بود^۱ و او در باطن از آیین مانوی پیروی داشت و به اصطلاح در عداد «زناده» معدود بود و مثل همه مانویان - که به آداب قدیم ایرانی کاملاً آشنا و علاقمند بودند - برای اداره دیوان سامانی بسیاری از مراسم و تشکیلات ایران عهد ساسانی را در کارها داخل کرد و «بهمه ممالک جهان نامه‌ها نوشت و رسم‌های همه درگاه‌ها و همه دیوان‌ها بخواست که نسخه کردند و به نزدیک او آوردند، چون ولایت روم و ترکستان و چین و عراق و شام و مصر و زنج و زابل و کابل و سند و عرب و همه رسم‌های جهان به نزدیک او آوردند و او آن همه نسخه‌ها پیش نهاد و اندر آنها نیک تأمل کرد و هر رسمی که نیکوتر و پسندیده‌تر بود برگزید و آن رسم‌های نیکو را بگرفت و فرمود تا همه اهل درگاه و دیوان حضرت بخارا، آن رسم‌ها استعمال کردند و به رای و تدبیر جیهانی همه کار مملکت نظام گرفت»^۲.

بهمین سبب بود که بزرگان و امیران سامانی به هنرپروری و جمع کردن شاعران بزرگ و نویسندگان و عالمان و حکیمان عالیمقدار به دربار خود همت کردند. و شاعران بزرگی از قبیل رودکی (درگذشته ۳۲۹ ه. ق.) و شهید بلخی (درگذشته ۳۲۵ ه. ق.) و دانشمندانی همچون محمد بن زکریای رازی و ابوریحان بیرونی و ابوعلی بن سینا را به دربار خود خواندند و آنها را گرامی داشتند. حال که اوضاع دوره سامانیان تا حدودی روشن شد، می‌پردازیم به شرح احوال امام محمد زکریای رازی و در ضمن اگر باز نیاز داشتیم به تاریخ این دودمان نظری می‌اندازیم.

۱. ابن خلکان، و فیان الاعیان ۲، ۱۹۴، چاپ تهران.

۲. گردیزی، زین‌الخبار، ۱۹۴، چاپ عبدالحی حبیبی؛ و حموی، یاقوت، معجم‌الادباء، ۶۶/۳، که صریحاً گوید «... و کان الجیهانی ثنویاً یقول بالاثنیة الاله: اله الخیر واله الشر»

ابوبکر محمد بن زکریای رازی که «جالینوس العرب»^۱ لقب یافته، یکی از مشاهیر طبیبان و حکیمان و سیمیاگران ایران و عالم اسلام و یکی از مفاخر و نوابغ جهان است. رازی به قول بیرونی در اول شعبان سال ۲۵۱ در ری از مادرزاده شد. چون از کودکی به کسب علوم شوقی وافر داشت، در همین شهر بزرگ به تحصیلات عمیق خود در فلسفه و ریاضیات و ادبیات و نجوم مشغول گشت و دوران حقیقت نیست که تحصیل کیمیا را در همین دوره جوانی در ری آغاز کرده باشد. در حدود ۳۵ سالگی به بغداد رفت.^۲ و به تکمیل معلومات خود در فلسفه و نجوم و سایر معارف پرداخت. گویند که رازی در جوانی عودمی نواخته و آواز می خوانده و چون موی بر صورتش دمیده گفته است:

«هر آن آواز که از میان ریش و سبیل برون آید، پسندیده نباشد!»^۳

کیمیا علم طب است نه...

ابوریحان بیرونی می گوید: اشتغال رازی به علم طب پس از دوران جوانی بود و نتیجه رمدی بود که در چشمان او پدیدار آمد^۴، و گویند: پیش کحالی^۵ رفت کحال گفت: معالجت تو موقوف است به پانصد دینار، که باید بدهی! او آن مبلغ را به کحال داد، کمال گفت: کیمیا علم طب است نه آنک تو بدان مشغولی!^۶ بدان سبب از کیمیا اعراض کرد و در تحصیل علم طب درایستاد و بغایتی

۱. قاضی صاعد اندلسی در کتاب طبقات الامم از رازی به عنوان: «طبيب المسلمين غير مدافع» یاد کرده است. (دبور De Boer، تاریخ الفلسفة فی الاسلام، ۱۴۹، ترجمه دکتر ابوریحان، قاهره، ۱۹۴۹).

۲. ابن ابی اصیبعه، طبقات الاطباء، ۴۱۴، چاپ بیروت.

۳. ابن خلکان، وفيات الاعیان، ۱۹۳/۲، چاپ تهران «کل غناء یخرج من بین شارب ولحیة لایستظرف!» دکتر محمود احمد الحفنی در مقدمه کتاب الموسیقی الکبیر، ۳، چاپ مصر، (بی تاریخ) اثر بزرگ فارابی، این مطلب را به فارابی نسبت می کند. ولی مأخذ آن را نشان نمی دهد.

۴. رسالة للبیرونی، ۷۱

۵. Oculist; Ophthalmologist [= چشم پزشک].

۶. شهرزوری، تراجم الحکماء، ۱۳۱/۲ «هذا هو الكيمياء لا مذهب اليه!» و همین داستان را مرحوم ادیب الممالک فراهانی بنظم درآورده است. (دیوان، ۴-۸۳، چاپ وحید).

رسید که تصانیف او در آن علم ناسخ تألیف متقدمان گشت^۱. صاحب طبقات الاطباء و شاید به تبع وی ابن خلکان گفته‌اند: استاد او در طب ابوالحسن علی بن ربن الطبری است^۲. لیکن این قول درست نمی‌نماید، زیرا علی بن ربن تا ۲۲۴ هجری که سال اسارت مازیار بن قارن است، دبیر او بود. و بعد از آن به بغداد رفت و میان این تاریخ و تاریخ ولادت محمد بن زکریاء ۲۷ سال فاصله است و چون رازی به تصریح ابوریحان و ابن ابی اصیبعه طب را در سنین کبر فرا گرفت، باید بر این بیست و هفت سال، دست کم، بیست و پنج دیگر بیفزاییم. و بسیار بعید به نظر می‌رسد که «علی بن ربن» تا این غایت که مصادف با اواسط نیمه دوم قرن سوم می‌شود، زنده مانده باشد^۳.

گفته‌اند زمانی که رازی وارد بغداد شد؛ جهت مشاهده بیمارستان عضدی به آنجا رفت. در آنجا به پیرمردی داروساز (صیدلانی) برخورد و از او درباره داروها و این که نخستین دارو کدام بوده سؤال کرد و پیرمرد در جواب، چند نوع گیاه و از آن جمله «حی العالم» را ذکر کرد. و نیز در نوبت دیگر وارد این بیمارستان شد، تازه مولودی را دید که دارای دو صورت بود و یک سرا! و از پزشکان سبب آن را پرسید و آن‌ها او را از سبب آن خبر دادند و او همواره از این سؤالات می‌کرد و جواب‌های آنان را به لوح دل می‌نوشت، تا این که تصمیم کرد طب را فراگیرد و پیوسته در این هدف کوشید تا بدانجا که «جالینوس عرب» لقب یافت^۴.

و بعضی از مورخان گفته‌اند که خود رازی از جمله کسانی بود که جهت بنای بیمارستان عضدی گرد آمده بودند و گفته‌اند عضدالدوله دیلمی (حکومت ۳۷۲-۳۳۸ ه. ق.) بارازی مشورت کرد که بیمارستان را در چه ناحیه‌ی بنا کنند و رازی به یکی از غلامان خویش دستور داد که در دو جانب بغداد پاره گوشتی بیاویزد، سپس دقت کرد که در کدام یک از آن دو سو، گوشت زود تغییر نمی‌یابد و بدبو نمی‌شود، پس اشارت کرد که بیمارستان را در آن ناحیه بنا کنند و آن موضعی است که بیمارستان را در آن بنا نهادند.

۱. رسالة للبيروني، ۷۱.

۲. ابن ابی اصیبعه، طبقات، ۴۱۴ چاپ بیروت؛ و ابن خلکان وفيات الاعيان، ۱۹۴/۲، چاپ تهران.

۳. حموی، یاقوت، معجم البلدان، ۵۰۶/۳.

۴. ابن ابی اصیبعه، طبقات الاطباء، ۴۱۳، چاپ بیروت.

و نیز گفته‌اند زمانی که عضدالدوله «بیمارستان عضدی» را بساخت، قصد کرد که جمعی از پزشکان فاضل و سرشناس در آنجا باشند و برای این کار دستور داد صورت اطبای بغداد و مضافات و حوالی آنرا برای او آورند، که حدود صد نفر بودند و او از آن میان نزدیک به پنجاه نفر را که استادی و مهارت آنها را در صناعت پزشکی مسلم می‌دانست، برگزید که رازی نیز جزو آنها بود. و سپس از میان آنها به ده نفر اقتصادی ورزید که باز رازی در میان آنها بود و از آن ده نفر به سه نفر کفایت کرد که باز رازی در میان آنها بود و سپس بر او معلوم شد که رازی افضل آنهاست، از این روی او را رئیس و سرپرست بیمارستان عضدی قرار داد.

ولی همانطور که خود صاحب طبقات الاطباء هم ذکر کرده این قول صحیح نیست زیرا مدت حکومت عضدالدوله از ۳۳۸ هجری تا ۳۷۲ بوده و وفات رازی به اصح اقوال در سال ۳۲۰ هجری، پس همزمان بودن محمد زکریای رازی با عضدالدوله دیلمی به هیچ وجه صحیح نتواند بود. جز اینکه می‌توانیم گفت: رفت و آمد رازی به این بیمارستان پیش از زمانی بوده، که عضدالدوله آنرا تجدید بنا کرده است^۱، و یا طبیب دیگری جز رازی این مسؤولیت را داشته است.

معلم رازی در فلسفه

معلم رازی را در فلسفه بدرستی نمی‌دانیم کیست، ولی ابن‌الندیم گفته که مردی بنام «البلخی» که در بلاد مختلف سیر می‌کرده استاد رازی در فلسفه بوده و خود او مدعی است که کتابهای متعددی به خط «بلخی» دیده است، و نیز در عصر او آثار «البلخی» در خراسان سخت معروف بوده است^۲. با این که اکثر بزرگان علم، مقام رازی را در طب و ادب و دیگر فنون ستوده‌اند، ولیکن جماعتی از مشاهیر فلسفه و دین وی را تخطئه کرده‌اند. مثلاً قاضی صاعد اندلسی در کتاب التعریف بطبقات الامم می‌گوید: رازی در علم الهی مهارتی نداشت و غرض نهایی آن علم را نفهمیده بود، و از این روی، اندیشه‌های او در علوم عقلی پریشان و مضطرب است چون که از

۱. ابن ابی اصیبعه، طبقات، ۴۱۵، چاپ بیروت؛ آشتیانی، اقبال، تاریخ ایران، ۱۵۲، ۱۳۳۸

ه. ش. (برای مدارس متوسطه).

۲. ابن‌الندیم، الفهرست، ۴۳۰ «... و کان یقول انه قرأ الفلسفة علی البلخی... و هذا کان من اهل بلخ یطوف البلاد و یجول الارض... و قیل ان بخراسان کتبه موجوده».

عقاید سخیف پیروی می‌کرد و مذاهب نادرست را بخود باز می‌بست، و قومی را مذمت می‌کرد که نه غرض آنها را می‌فهمید و نه به مقصد آنها راه یافته بود؛ و دلیل این امر آن بود که استاد او در فسفه «بلخی» بوده و این شخص چندان بضاعتی در فلسفه نداشته، زیرا غالب اوقات در بلاد گردش می‌کرده و خود را حکیم جلوه می‌داده است.^۱ نیز ابن سینا و ناصر خسرو شاعر بزرگ و داعی معروف اسماعیلی او را تخطئه کرده‌اند که بعداً در این باره صحبت خواهیم کرد. ابوالحسن شهید بن حسین بلخی (درگذشته ۳۲۵ ه. ق.)^۲ شاعر نیز اگر چه روش رازی را در علم می‌پسندیده و کتابهایی نیز در آن باره نوشته بود، ولی وی را نقض هم کرده و رازی نیز بدانها پاسخ داده است.

به هر حال چون رازی در علوم، به ویژه در طب تبحری بکمال یافت، به خدمت ابوصالح منصور بن اسحق سامانی حاکم ری درآمد و بزودی سرپرستی و ریاست بیمارستان ری را به عهده گرفت. چند سال بعد در بغداد همین شغل را عهده‌دار آمد - اما این که چند سال و چه مدت در بغداد بوده به درستی معلوم نیست، زیرا طبیبی به عظمت و مقام و شهرت وی، همواره مورد دعوت پادشاهان و امیران معاصر خویش قرار می‌گرفته است. ولی قدر مسلم این است که در هیچیک از دربارها مدت مدیدی اقامت نکرده و قسمت اعظم حیات خویش را در ری که زادگاه وی، و از شهرهای بزرگ اسلامی بشمار می‌آمده، گذرانیده است.

آیا رازی در دربار امیر منصور بن نوح بن نصر بوده؟

از جمله دربارها که گفته‌اند رازی بدانجا رفته، دربار منصور بن نوح سامانی است که نظامی عروضی در چهار مقاله آن را چنین نقل کرده است:

«... از ملوک آل سامان [امیر منصور بن نوح بن نصر] را عارضه‌یی افتاد که مزمن گشت و بر جای بماند. و اطباء در آن معالجت عاجز ماندند. امیر منصور کس فرستاد و محمد بن زکریاء رازی را بخواند بدین معالجت. او بیامد تا به آموی، و چون بکنار

۱. ابن ابی اصیبعه، طبقات الاطباء، ۱۱۶، چاپ بیروت.

۲. ابن ندیم، الفهرست، ۴۳۰ «... و کان فی زمان الرازی رجل، یعرف بشهید بن الحسین... یجری مجری الفلسفة فی العلم... ولکن ینه و بین الرازی مناظرات، ولکل واحد منهما نقوض علی صاحبه.»

جیحون رسید و جیحون بدید، گفت: من در کشتی ننشینم، قال الله تعالی: [وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ]، خدای تعالی می‌گوید: که خویشتن را بدست خویشتن در تهلکه میندازید، و نیز همانا از حکمت نباشد به اختیار در چنین مهلکه نشستن، و تا کس امیر به بخارا رفت و باز آمد، او کتاب منصوری تصنیف کرد و بدست آن کس فرستاد، و گفت: من این کتابم و از این کتاب مقصود او بحاصل است، به من حاجتی نیست. چون کتاب به امیر رسید رنجور شد، پس هزار دینار بفرستاد و اسب خاص و ساخت، و گفت:

«همه رفقی بکنید، اگر سود ندارد دست و پای او ببندید و در کشتی نشانید و بگذرانید. چنان کردند و خواهش به او درنگرفت. دست و پای او بستند، و در کشتی نشانند، و آنکه دست و پای او باز کردند و جنیبت^۲ با ساخت در پیش کشیدند. و او خوش طبع پای در اسب گردانید و روی به بخارا نهاد. سؤال کردند که: ما ترسیدیم که چون از آب بگذریم و ترا بگشاییم به ما خصومت کنی. و تو را ضجر^۳ و دلتنگ ندیدیم. گفت: من دانم که در سال بیست هزار کس از جیحون بگذرند و غرق نشوند و من هم نشوم، لیک ممکن است که شوم، و چون غرق شوم تا دمن قیامت گویند: ابله مردی بود محمدزکریا که به اختیار در کشتی نشست تا غرق شد، و از جمله ملومان^۴ باشم نه از جمله معذوران. چون به بخارا رسید، امیر در آمد و یکدیگر را بدیدند و معالجت آغاز و مجهود بذل کرد، هیچ راحتی پدید نیامد. روزی پیش امیر درآمد و گفت: فردا معالجتی دیگر خواهم کردن، اما در این معالجت فلان اسب و فلان استر خرج می‌شود. و این دو مرکب معروف بودند در دوندگی؛ چنانکه شبی چهل فرسنگ برفتندی. پس دیگر روز امیر را به گرمابه جوی مولیان درآورد بیرون از سرای و آن اسب و استر را ساخته و تنگ کشیده بر در گرمابه گذاشتند. و رکاب‌داری غلام خویش را بفرمود، و از خدم و حشم هیچکس را به گرمابه فرو نگذاشت. پس ملک را در گرمابه میانگین بنشانند و آب فاتر^۵ بروهمی ریخت و شربتی که درست کرده بود چاشنی کرد و بدو داد تا بخورد، و چندان بداشت که اخلاط را در مفاصل

۱. بقره، ۲/ آیه ۱۹۵. ۲. جنیبت = اسب یدکی

۳. ضجر = بفتح اول و کسر دوم = دلتنگ و رنجور

۴. ملومان = سرزنش شدگان ۵. فاتر = نیم‌گرم.

نضجی پدید آمد. پس برفت و جامه در پوشید و بیامد در برابر امیر ایستاد و سقطی^۱ چند بگفت که: ای کذا و کذا! تو بفرمودی تا مرا بیستند و در کشتی افگندند و در خون من شدند؟ اگر به مکافات آن، جانت نبرم نه پسر زکریا ام! امیر به غایت در خشم شد و از جای خویش درآمد تا بسرزانو، محمد زکریا کاردی برکشید و تشدید زیادت کرد. امیر یکی از خشم و یکی از بیم، تمام برخاست و محمد زکریا چون امیر را بر پای دید برگشت و از گرمابه بیرون آمد. او و غلام هر دو پای به استر گردانیدند و روی به آموی نهادند. نماز دیگر از آب بگذشت و تا مرو هیچ جای نایستاد. چون به مرو فرود آمد نامه‌یی نوشت به خدمت امیر که: «زندگانی پادشاه دراز باد، در صحت بدن و نفاذ امر، خادم علاج آغاز کرد و آنچه ممکن بود بجای آورد، حرارت غریزی با ضعفی تمام بود و به علاج طبیعی دراز کشیدی، دست از آن برداشتم و به علاج نفسانی آمدم و به گرمابه بردم و شربتی بدادم و رها کردم تا اخلاط نضجی تمام یافت، پس پادشاه را به خشم آوردم تا حرارت غریزی را مدد حادث شد و قوت گرفت و آن اخلاط نضج پذیرفته را تحلیل کرد. و بعد از این صواب نیست که میان من و پادشاه جمعیتی باشد...» تا آخر داستان^۲.

سخن نظامی عروضی درست نیست

اما باید دانست که این حکایت از اول تا به آخر مجعول است! چه بنای آن بر امری باطل است و آن معاصر بودن امیر منصور بن نوح بن نصر است با محمد بن زکریای رازی و حال آن که سلطنت منصور از سال ۳۵۰ یا ۳۵۵ است تا ۳۶۶ ه. و وفات محمد بن زکریای رازی در سال ۳۱۱ یا ۳۲۰، و نمی‌توان گفت: شاید مصنف یا ناسخ در اسم منصور اشتباه کرده‌اند و مقصود یکی دیگر از ملوک سامانیه سابق بر منصور بوده است، چه بنای این حکایت بر اسم منصور است، زیرا که مصنف گوید: چون محمد زکریای رازی خود نخواست نزد پادشاه رود کتاب «منصوری» را تصنیف کرد و بدست آنکس فرستاد و گفت: «من این کتابم... الی آخر...»^۳ و این

۱. سقط بر وزن سبد = دشنام؛ ناپسندیده.

۲. نظامی عروضی، چهار مقاله، ۱۱۶، چاپ آقای دکتر معین.

۳. «حواشی» چهار مقاله، مرحوم علامه قزوینی، ۴۰۱، چاپ معین.

جانب^۱ ضمن مرور کتاب‌های رجال بویژه معجم‌الادبای یاقوت برخورد کرده است به این نکته که اصلاً این واقعه مربوط به رازی نیست بلکه مربوط به فرمانروا و صاحب خراسان و ابوزید بلخی بوده، و نویسنده چهارمقاله مانند بی‌دقتی‌های دیگر خود، ابوزید بلخی را به محمد زکریای رازی اشتباه کرده است.^۲

بنحو اجمال از احوال زندگانی و حیات رازی سخن گفتیم و بیش از این در این باره دراز نمی‌کشیم که هم ملالت می‌آورد و هم این که حجم کتاب زیاد می‌شود. حال افکار و اکتشافات علمی رازی را تحت سه عنوان مورد مطالعه قرار می‌دهیم.

۱. رازی از نظرگاه فلسفه.

گفتیم که روزگار رازی، دوران تسلط افکار یونانیان و انتقال آن در حوزه ایمانیان اسلام بود، بدین معنی که در اواخر سده دوم و اواسط سده سوم، مبلغ کثیری از کتاب‌های فلسفی ارسطو و نوافلاطونیان و عالمان اسکندرانی به عربی ترجمه شده و مورد مطالعه متفکران قرار گرفته بود. و چون نویسندگان این کتابها و رساله‌ها، بویژه ارسطو، کتابهای خود را با اسلوبی متین و عباراتی دقیق به رشته تحریر درآورده بودند، توجه محققان اسلامی بسوی آنها معطوف شد و دوره مأمون - که او را «حکیم آل عباس» لقب داده‌اند - بحث و جدل و مباحثات عقلی رونقی بسزا یافته بود چنانکه خود خلیفه نیز در بیشتر مباحثات حضور می‌یافت، و لذا افکار فلسفی ارسطو بحق یا ناحق در میان اندیشمندان اسلامی به عنوان اصول مسلم و متبع بشمار آمد و همانند قرون وسطی مسلمانان منورالفکر هم می‌گفتند: «استاد چنین می‌گوید».^۳

بنابراین، در چنین وضعی اگر کسی برمی‌خاست و می‌گفت: این اصول که شما

۱. یعنی نویسنده کتاب، علی اصغر حلبی.

۲. مقدسی، احسن التقاسیم، ۴؛ و حموی، یاقوت، معجم‌الادباء، ۸۳/۳ عبارت هر دو مأخذ تقریباً یکی است ولی از آن یاقوت روشن‌تر است، و عین آن اینست: «... و قرأت فی کتاب البلدان لابی عبدالله البشاری (المقدسی) أن صاحب خراسان استدعاه الی بخاری لیستعین به علی سلطانه، فلما بلغ جیحون و رأى تغطمط امواجه و جریة مائه وسعة قطره کتب الیه: ان کنت استدعیتنی بلغلک من صائب رأیی فانی ان عبرت هذا النهر فلست بذی رأی و رأیی یمنعنی من عبوره، فلما قرا کتابه عجب منه وامره بالرجوع الی بلخ...»

۳. فروغی، محمدعلی، سیر حکمت در اروپا، ۱۳۵/۱، چاپ اول.

برای فکر بشر وضع کرده‌اید و یا از دیگران گرفته‌اید و حل تمام مشکلات فکری بشر را بدان‌ها باز بسته‌اید، قطعی و قانع کننده نیست، از او قبول نمی‌کردند سهل است که او را متهم به مخالف خوانی و بدعت آوری هم می‌کردند، همچنانکه رازی را متهم کردند.

- سنت شکنی رازی

اما رازی این کار را کرد، کاری که بس عظیم و خطیر بود؛ کاری که باعث شد بزرگان معاصر و آیندگان بر ضد او قیام کنند. نتیجه همین اقدام رازی بود که ابن سینا او را متطبب گفت و با حدت هر چه تمامتر ورود او را در مباحث فلسفی ناروا دانست. ابوحاتم رازی وی را ملحد خواند، ناصر خسرو داعی بزرگ اسمعیلیه او را نادان و جاهل و غافل و مهوس^۱ و بی‌باک نامید. ابن حزم سخنان او را از قبیل دعاوی و خرافات بی‌دلیل شمرد، موسی بن میمون افکار فلسفی او را هذیانات قلمداد کرد. ولی بالاتر از همه داوری ابن سینا بود. ابوریحان بیرونی (درگذشته ۴۴۰ ه. ق.) دانشمند معاصر ابن سینا هجده سؤال علمی مختلف از ابن سینا کرده که در برخی کتب، از جمله نامه دانشوران^۲ آمده است. در ضمن یکی از آن سؤالات که بیرونی از آراء رازی استفاده کرده بود، شیخ در جواب او گفت: «گویی تو این اعتراض را از محمد بن زکریای رازی آن متکلف فضولی گرفته‌ای که بر الهیات شرحها نوشت و از حد خود تجاوز کرد و نظر در شیشه‌های بول بیماران را فرو گذاشت، لاجرم خود را رسوا کرد و جهل و نادانی خود آشکار ساخت...»

دفاع ابوریحان از رازی

اما بیرونی که خود از افکار رازی در رد بر مشائیان و اهل جزم استفاده کرده بود، همواره از رازی دفاع می‌کرد. مثلاً یکی از آن موارد این است که متکلمان گویند: جسم از اجزاء لایتجزا مرکب است ولی حکیمان آن را قبول ندارند و اجسام را الی غیرالنهاییه قابل انقسام می‌دانند، بیرونی می‌گوید ابن سینا چون خواسته بر متکلمان رد بنویسد از افکار رازی در این باب استفاده کرده است. «این جواب را بوعلی از محمد بن زکریای رازی فرا گرفته، و اگر محمد بن زکریا

۱. مهوس، بر وزن مؤثر = هوسباز، صاحب هوس؛ ابله (فرهنگ معین).

۲. این «پرسش‌ها و پاسخ‌ها» را اخیراً آقایان دکتر مهدی محقق و دکتر سیدحسین نصر چاپ کرده‌اند.

متکلفی فضولی است چگونه از وی متابعت می‌کند؟!۱

کتاب‌ها و رسائلی نیز در دوره خود او و بعد از وفاتش در رد او نوشتند و او را به زندقه و کفر منسوب کردند، اما خود این انتقادهای و نسبت‌های اغراق‌آمیز نشان می‌دهد که افکار و آراء و انتقادات او اهمیتی فراوان داشته و هر متفکری برای آن که آرای خویش را به کرسی بنشانند مجبور و ملزم بوده که اول از اشکالات رازی در فلسفه جواب بگوید.

حال به بینیم آن افکار و ایرادات رازی چه بوده است که این همه موجب برانگیختگی افکار عمومی برضد او شده است.

الف - اعتقاد به قدماء پنجگانه

رازی معتقد بود که پنج قدیم است یعنی از روزیکه جهان بوده این پنج چیز نیز بوده‌اند، و آن‌ها عبارتند از آفریدگار - نفس کلی - هیولای نخستین - مکان مطلق یا خلاء - دهر یا زمان مطلق.^۲

بعضی از محققان گفته‌اند که رازی اعتقاد به قدماء پنجگانه را از حرانیان گرفته است. لیکن درست آن است که عقیده مذکور بعد از رازی بین حرانیان راه یافته است.^۳

ابوریحان بیرونی گفته که رازی این عقیده را از یونانیان گرفته است. صحیح آن است که ابن حزم در کتاب الفصل گفته: «مجوس را اعتقاد بر این است که خالق عالم: یعنی اورمزد و ابلیس: یعنی اهرمن و گاه: یعنی زمان و جای: یعنی مکان و خلاء و توم: یعنی جوهر یا هیولی یا سرشت یا خمیره، پنج قدیمند.» قول مسعودی نیز درباره عقیده مجوسان قول مذکور را تأیید می‌کند^۴ و از اینجا می‌توان حدس زد که شاید رازی تحت تأثیر اندیشه‌های فلسفی قدیم ایرانیان قرار گرفته است. ابن حزم در رد این عقیده رازی رساله‌ی نوشته و پنج قدیم معتقد مجوسان را که

۱. دهخدا، علی‌اکبر، شرح حال نابغه شهیر ایران، ۵۰، چاپ دوم، تهران، ۱۳۵۲ ه. ش.

۲. بیرونی، ابوریحان، تحقیق ماللهند، ۱-۲۷۵. چاپ حیدرآباد، ۱۹۵۸.

۳. دکتر صفا، ذبیح‌الله، تاریخ علوم عقلی، ۱۶۹، دانشگاه تهران، ۱۳۳۱ ه. ش.

۴. عین عبارت مسعودی اینست: «... و ما یذهبن فی خمسة القدماء عندهم: (اورمزد) و هو الله عزوجل، و (اهرمن) و هو الشیطان الشریر، و (گاه) و هو الزمان و (جای) هو المكان و (هوم) [ظ: توم] و هو الطینة و الخمیر...» (التنبیه و الاشراف، ۹۳، چاپ لایدن، ۱۸۹۳ م).

رازی هم از آن پیروی کرده بود مردود دانسته است.

از این پنج قدیم که گفتیم: دو قدیم حی و فاعلند و آن دو «خالق» و «نفس کلی» هستند و یکی حیات ندارد و منفعل است و آن «هیولای» اول است که جمیع اجسام موجود در عالم هستی از او پدیدار آمده است و دو قدیم دیگر یعنی «خلاء» و «دهر» نه حی اند و نه فاعلند.^۱

ب - ایجاد شدن عالم از صانع حکیم

در مورد ایجاد شدن عالم از صانع حکیم رازی گوید که: بیکی از دو وجه ممکن است صورت پذیر باشد. یا به «طبع» و یا به «اراده»، اگر به طبع باشد، لازم است که مطبوع، محدث باشد، و از اینجا نیز لازم می آید که صانع هم محدث باشد، زیرا میان موجودی که به طبع موجد ایجاد شده باشد با موجد فاصله متناهی خواهد بود ولیکن اگر بخواست و اراده صانع از اراده نیافریدن به اراده آفریدن بیاید می بایست قدیم دیگری با وی بوده باشد که او را بدین فعل راه نماید و آن قدیم دیگر نفس است و از اینجا برمی آید که رازی عالم را محدث می پندارد، برخلاف ارسطو که عالم را به مقایسه با قدم خالق هم قدیم می داند.

۲. اخلاق از نظر رازی

رازی، عقاید خود را در اخلاق بهتر از همه، در دو کتاب «السيرة الفلسفية» و «الطب الروحاني» یا «طب النفوس» بیان کرده است. در رساله السيرة الفلسفية که توسط «پاول کراوس»^۲ چاپ شده و مرحوم عباس اقباس آشتیانی آن را به فارسی ترجمه کرده، رازی کسانی را که به انزوا و گوشه نشینی میل دارند و به مواجهه با مردم و آمیزش با آنها رغبت نشان نمی دهند - و حتی خود رازی را هم به سبب خلطه و آمیزش با مردم و تصرف در وجوه معاش ملامت می کنند - به باد انتقاد می گیرد و همچون پیشوای فیلسوفان سقراط می گوید: حکیم کسی است که در میان مردم بسر برد و در عین اینکه قناعت می کند از اموری که موجب تشویش و برانگیخته شدن درد و الم می شود پرهیز کند.

مبنای عقاید رازی در اخلاق بر لذت و الم استوار است. اما رازی لذت را امری

۱. بیرونی، تحقیق ماللهند، ۱-۲۷۵ چاپ حیدرآباد

2. Paul Kraus.

وجودی نمی‌داند و معتقد است که: لذت عبارت از برگشت نفس است به حالت طبیعی خود بعد از خروج از آن، و یا خلاص از الم و درد، و این برخلاف قول ارسطوست، زیرا ارسطو - همچنانکه فیلسوفان اسلام نقل کرده‌اند - لذت را امری وجودی می‌داند. ناصر خسرو در بیان عقیده رازی گوید: «قول محمد زکریا آن است که گوید لذت چیزی نیست مگر راحت از رنج و لذت بر اثر رنج، و گوید: حالی که آن نه لذت است و نه رنج است آن طبیعت است و آن به حس بازیافته نیست.»^۱

الف - توضیح بیشتر درباره لذت

برای تفهیم بیشتر این مطلب ناچار از توضیحی هستیم و آن این است که: اغلب حکیمان و صاحب‌نظران خواسته‌اند برای ذات باری اثبات لذت و سرور و ابتهاج کنند. ولی بیشتر متکلمان آن را رد کرده‌اند. حکیمان می‌گویند: «هر خیری مؤثر است و ادراک مؤثر از آن حیث که مؤثر است حب است و حب وقتی که به حد افراط رسید از آن به عشق تعبیر می‌کنند. چون ادراک به حد کمال رسید و مدرک در ادراک خیر، برترین درجات را پیدا کرد، عشق بسرحد کمال می‌رسد و ادراک تمام، که در این مورد مقصود از آن ادراک کمال خداوند یعنی کمال حقیقی منحصر به فرد است، صورت تمامیت نمی‌یابد مگر آنکه به وصول تام مقرون باشد، پس عشق کامل با وصول کامل توأم و حاصل آن منتهی درجه لذت و ابتهاج است و عشق حقیقی عبارت باشد از ابتهاج به تصور حضور ذات آن چیزی که مورد عشق قرار گرفته. خداوند، از ادراک ذات و کمال خود لذت می‌برد، چه ادراک کمال یا لذت است و یا موجب لذت، خدای بزرگ کاملترین موجودات و ادراک او کاملترین ادراکات یعنی در حد عشق حقیقی است و این که عالم را خلق کرده به جهت التذاذی است که از این فعل می‌برده و با این که قبل از خلقت عالم، از آن جهت که خود را به ایجاد جهان قادر می‌دانسته ملتذ بوده، باز چون لذت فعل از لذت قدرت قوی‌تر است، عالم را خلق فرموده است و در اخبار نبوی نیز دلائلی بر اثبات سرور برای ذات باری تعالی هست»^۲.

۱. ناصر خسرو، زادالمسافرین، ۱۲۳، چاپ برلین، ۱۳۴۱ ه. ق.

۲. شرح اشارات، مقصد هشتم، چاپ سلیمان دنیا، ۲۶۱-۲۶۳؛ آشتیانی، اقبال، خاندان نویختی ۸-۱۷، چاپ اول.

ب - بهجت چیست؟

این قول یعنی اثبات لذت و سرور برای خداوند، قول حکیمان است منتهی به جای لذت و سرور که از کلمات متعارفه و مورد استعمال آن بیشتر در باب انسان است، احتراز می کرده و به جای آن کلمه ابتهاج را بکار می برده اند. چنانکه ابن سینا نمط هشتم اشارات را که در آن از لذت بحث کرده «فی البهجة و السعادة» نام برده است و ذات باری را أجل مبتهج^۱ یعنی برترین بهجت مندان خوانده است، اما جمهور متکلمان با حکیمان در این باب موافقت نداشته اند و اثبات «ابتهاج» را برای خدا به منزله اثبات نقصی برای او می دانسته و می گفتند که لذت از توابع اعتدال مزاج است و نسبت دادن آن به خداوند که فاقد متبوع آن یعنی مزاج است، درست نیست. گذشته ازین، اگر لذت را قدیم یا حادث بدانیم در شق اول با ازلی بودن خدا منافات پیدا می کند و در شق ثانی خداوند را در محل حوادث قرار می دهد و این هر دو باطل و دور از صواب است!

با وجود این اعتراض، بعضی از متکلمان و بسیاری از حکیمان به اعتراضات مذکور جواب گفته و با دلایل عقلی و نقلی به اثبات سرور و ابتهاج بلکه غم و الم برای ذات باری تعالی پرداخته اند و «ابوشعیب» از معتزلیان قدیم به استناد بعضی آیات قرآنی سرور و غم و رشک و اسف را برای خداوند ثابت می دانسته است. ولی سایر متکلمان آن ها را بوجوه دیگر تأویل می کرده اند. و حجة الاسلام محمد غزالی از متکلمان اشعری از کسانی بوده که اثبات لذت را برای خداوند جایز می دانسته اند.^۲ حال که این موضوع تا حدودی روشن شد، گوییم یکی دیگر از کسانی که رازی را در باب لذت رد نوشته شیخ ابواسحاق ابراهیم نویختی بوده که کتاب [الیاقوت] او را علامة حلی (۷۲۶-۶۴۸) شرح کرده و آن را انوارالملکوت فی شرح الیاقوت نامیده است.

شیخ ابواسحق در کتاب «ابتهاج» که به دست ما نرسیده و نیز در کتاب الیاقوت در باب لذت و الم عقیده رازی را نقل ورد کرده است و اگر چه اسم محمد زکریا در متن کتاب یاقوت مذکور نیست، ولی علامه حلی در شرح کتاب به تعلق آن به امام محمد

۱. ابن سینا، اشارات، چاپ دانشگاه، تصحیح مرحوم محمود شهابی، ۱۴۹-۱۴۴.

۲. ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، ۱۱۸-۲۹۷؛ آشتیانی، خاندان نویختی، ۹-۱۷۸، چاپ اول، ۱۳۱۱ ه. ش.

زکریای رازی اشاره می‌نماید و نیز ابن القفطی در اخبار الحکماء در شرح حال فورون
 'Pyrrhon [= لذی = لذت‌گرایی] می‌گوید: «از جمله کسانی که به مذهب فورون
 تصنیف کرده‌اند محمد بن زکریای رازی است، زیرا او به سبب رأی ضعیفی که
 داشت به شدت از روش ارسطو منحرف شده بود.»^۲

- ابواسحق نوبختی در کتاب یا قوت می‌گوید: «الم، ادراک چیزهای منافی طبع و
 لذت ادراک چیزهای ملایم طبع است، و دوری از الم مانند لذتی که انسان از دیدار
 صورت زیبایی به او دست می‌دهد نیست.»^۳

جزء اول این عبارت تعریف لذت و الم است مطابق رأی جمهور حکماء و معتزله
 و جزء بعد از آن قول رازی است که ابواسحق با آوردن شاهی آن را رد می‌کند،
 می‌گوید:

لذت گاهی هم بدون آن که المی بر آن سابق شده باشد بوجود می‌آید چنانکه اگر
 صورت زیبا به کسی بنمایند، بدون آنکه سابق دچار اشتیاق شده باشد از دیدار
 آن لذت می‌برد و در این صورت دیگر لذت، راحت از رنج و خلاص از الم نیست.
 چنانکه برخی گفته‌اند: محمد زکریا مقاله‌یی جداگانه هم در شرح لذت نوشته
 بوده و در آن گفته: که لذت یکی از انواع راحت و در ذیل آن داخل است. اما چون این
 مقاله مورد پسند متکلمان و بعضی از حکیمان واقع نشد در زمان حیات خود وی
 مورد ایراد معاصران شد که از آن جمله ابوالحسن شهید بن حسین بلخی حکیم، و
 شاعر شیرین سخن فارسی که در سال ۳۲۵ وفات کرده، ردی بر رازی نوشت و رازی
 آن رد را در رساله‌یی بنام کتاب فی النقص علی بن شهید البلخی فی امر اللذة^۴
 جواب گفت.

۱. برای اطلاع علمی از افکار فلسفی فورون (پیرون) طالبان نگاه کنند به کتاب نفیس: تاریخ،
 فلسفه ۱/۴-۴۱۳، تألیف Frederick Copleston چاپ لندن، سال ۱۹۶۶.

۲. ابن القفطی، اخبار الحکماء، ۱۷۱، چاپ مصر. «... و فرقة فورون... يعرفون باصحاب اللذة...
 و ممن اعنف فی ذلک محمد بن زکریا الرازی لانه کان شديدا لانحراف عن ارسطو طاليس لرأی
 ضعیف، یراه.»

۳. خاندان نوبختی، ۱۸۵ «الالم ادراک المنافی و اللذة ادراک الملايم، و ليس الخلاص عن الالم
 کلذة المبصر مبتداً بصورة -جميلة.» ۴. ابن ابی اصیعة، عیون الابیضاء، ۴۲۵.

تشبه بخدا

رازی با پیروی از افلاطون که می‌گفت: فلسفه عبارتست از تشبه بخدا به اندازه توانایی انسان، عقیده داشت که چون خدا عادل و مهربان و رحیم است ما نیز باید چنان باشیم و در کتاب «طب النفوس» که در بیست فصل پرداخته تمام این وظایف را به شرح، نوشته و گفته: که باید در امور، از عقل یاری بجویم و از هواجس و پلیدیهای نفسانی دوری بجویم و عیوب خود را بشناسیم و از دروغ و شرابخورگی برحذر باشیم و در همخوابگی افراط نکنیم و در دخل و خرج موازنه برقرار کنیم و در حفظ منافع همگنان - جز بدکاران و ظالمان - کوشا باشیم.

۳. عقیده رازی دربارهٔ دین

رازی چون طبیب بود و اهل استقراء و تجربه و مشاهده، بالطبع با مشائیان و پیروان ارسطو میانه خوبی نداشت. از این گذشته رازی - برخلاف بعضی از حکیمان و متکلمان - هیچ وقت نمی‌توانست قبول کند که می‌توان دین را با فلسفه سازگار کرد، در نظر رازی و هر شخص منصف دیگر حکمت یونانیان را با عقیدهٔ ایمانیان موافق نمی‌توان ساخت، آخر راه آن نص و خبر است و راه این عقل و نظر، و تفاوت از زمین تا آسمان است. از آن گذشته، رازی در تمام مذاهب به دیده انتقاد نگریسته و برای بعضی از آنها از قبیل: دیصانیه و محمره و مذاهب غالیه شیعه به شدت رد نوشته، چنان که برای اظهار مخالفت خود با تمام ادیان کتاب «النبوات» را که به «نقض الأدیان» معروف است و نیز «جیل المتنبین» معروف به مخاریق الانبیاء را نوشت، البته از این دو کتاب فعلا اثری نمانده ولی داعی بزرگ مذهب اسمعیلی ابوحاتم رازی (وفات ۳۲۲) مؤلف کتاب أعلام النبوة از آن نامبرده و اصول مناظره خویش را با محمد زکریای رازی ذکر کرده که در ضمن آن اصول عقاید رازی را هم بیان می‌دارد.^۱ اما خلاف رأی کسانی که معتقدند با بیانات ابوحاتم رازی می‌توانند گفتار راستین رازی را در باب دین دریابند، در این کتاب ابوحاتم همه بحث‌ها را خود آغاز کرده و خود نیز به نفع خود به پایان برده است و اعتقاد اصلی محمد زکریا روشن

۱. برخی از دانشمندان معتقدند که: حسین منصور حلاج (کشته ۳۰۹ ه. ق.) هم برخی از اندیشه‌های فلسفی شکفت خود را از رازی گرفته است (احمد امین، ظهرا لاسلام، ۱۸۱/۲، چاپ اول) «... و قالوا ان الحلاج قد اعتقد بعض آراء فلسفیه له».

نشده است!

خلاصه این دو کتاب بنابر آن چه ابوحاتم رازی در کتاب خویش آورده، این است: خداوند همه بندگان خویش را برابر آفریده و هیچکس را بر دیگری برتری نداده است و اگر معتقد شویم که نیاز بود تا برای راهنمایی آنان کسی را برگزیند می‌بایست و حکمت بالغه او اقتضاء می‌کرد که همه را به سود و زیان حال و آینده‌اش آگاه سازد و کسی را از آنان بر دیگران برتری ندهد، تا مایه اختلاف و نزاع آنان نگردد و با انتخاب امام و پیشوا باعث آن نشود که هر فرقه تنها از پیشوای خود پیروی و دیگران را تکذیب کند و با نظر بغض بدانان بنگرد و جماعات بزرگی بر سر این اختلاف از میان بروند.

معجزات متنبیان نیز چیزی جز خدعه و نیرنگ و فریب نیست و غالب آن‌ها از مقوله افسانه‌های دینی است که بعد از آنان پدید آمده است. مبانی و اصول ادیان با حقایق مخالفت و مغایرت دارد و به همین سبب هم میان آنها اختلاف دیده می‌شود و علت اعتماد و اعتقاد مردم به ادیان و اطاعت از پیشوایان مذهبی تنها عادت است. ادیان و مذاهب علت اساسی جنگها و مخالفت با اندیشه‌های فلسفی و پژوهش‌های علمی هستند. کتاب‌هایی که بنام کتاب مقدس آسمانی معروفند، کتبی خالی از ارزش و اعتبارند و آثار کسانی از قدماء مانند افلاطون و ارسطو و اقلیدس و بقراط خدمت مهمتر و مفیدتری برای بشر کرده است.^۱

می‌توان گفت که کتاب نقض الادیان رازی بی‌تردید حاوی شدیدترین حملات به ادیان بوده است که در تمام دوره‌های قدیم و در قرون وسطی صورت گرفت. آیا این سخنان از آن رازی است؟

درباره این کتاب صاحب طبقات الاطباء می‌گوید:

«خدا به حقیقت امر داناتر است، اما به نظر من این کتاب را دیگری تألیف کرده و آن را به رازی نسبت داده است تا گمان آن کسان را که بدین کتاب می‌نگرند و یا آن را می‌شنوند، بد کند و گرنه رازی بزرگوارتر و برتر از آن است که بدین کار اقدام و در این

۱. رازی، محمد زکریا، رسائل فلسفیه، ۳۱۶-۲۹۵ قاهره، ۱۹۳۴؛ امین، احمد، ظهرا الاسلام، ۱۸۲-۳/۲ «... ان النبوات اضرت الناس فی کسلهم و عاداتهم السيئة و ضيق عقولهم، و انها هی السبب فی العداوة بین الناس، و اثاره الحروب بینهم... و من اجل ذلك کان المتدينون اعداء للفلسفة، و أن امثال افلاطون و ارسطو و اقلیدس افادوا الانسانية اکثر من الانبياء».

معنی کتاب تصنیف کند. بعضی از کسانی که رازی را مذمت کرده‌اند، و او را به کفر نسبت داده‌اند؛ مانند علی بن رضوان مصری (وفات، ۴۵۳ هـ. ق.) این کتاب را مخاریق الانبیاء نام داده‌اند^۱.

با تمام این تفصیل که ذکر کردیم یک نکته روشن می‌شود و آن این است که رازی اندیشه‌ی مستقل داشته و به روش متبع و مرسوم روزگار چندان پای‌بند نبوده و با فکری باز به امور جهان می‌نگریسته و روش تجربی و شهودی را بر روش قیاسی و منطقی‌مشایی ترجیح داده و چون این امور پسند اهل علم آن روزگار نبود، او را مورد ملامت و سرزنش و تکفیر قرار داده و بدنامش کرده‌اند.

۴. مخالفان رازی

بیش از دوازده نفر بر رازی نقض ورد نوشته‌اند اما ما معروفترین کسانی را که از رازی انتقاد کرده و یا بر ضد او مباحثه لسانی و قلمی داشته‌اند، بطور اجمال در زیر می‌آوریم:

۱. ابونصر محمد بن محمد فارابی (درگذشته ۳۳۹ هـ. ق.) که کتاب فی الرد علی الرازی فی علم الالهی را نوشت. ابن القفطی از آن به عنوان الرد علی الرازی نام برده است.

۲. ابوعلی محمد بن حسن الهیثم البصری معروف به ابن الهیثم (درگذشته ۴۳۰ هـ. ق.) که کتاب نقض علی ابی بکر الرازی المتطبب رأیه فی الالهیات و النبوات را نوشته است.

۳. ابو محمد علی بن احمد بن سعید بن حزم ظاهری اندلسی (درگذشته ۴۵۶ هـ. ق.) که از کتابی در رد رازی نام می‌برد^۲.

۴. ابوالحسن علی بن رضوان مصری (درگذشته ۴۵۳ هـ. ق.) که پیشتر از او نام بردیم و گفتیم که کتاب او در رد آراء رازی درباره علم الهی و اثبات لزوم پیامبران است.

۵. ابومعین ناصر خسرو قبادیانی (درگذشته ۴۸۱ هـ. ق.) که در چند کتاب منجمه زادالمسافرین و بستان العقل، اغلب اقوال رازی را در قدیم و هیولی و اختلاف

۱. ابن ابی اصیبعه، طبقات الاطباء ۴۲۶، چاپ بیروت.

۲. الفصل فی الملل، ۱/۱۹۳، چاپ بیروت، ۱۹۵۳.

عناصر و مکان و زمان و کیفیت حدوث عالم و لذت نقل و سپس رد کرده است.
 ۶. ابوالحسن شهید بن حسین البلخی (درگذشته ۳۲۵ ه. ق.) حکیم و شاعر معروف معاصر رودکی (وفات ۳۲۹ ه. ق.) و معاصر رازی که در باب لذت بر رازی رد داشت.

۷. فخرالدین محمد بن عمر الرازی (درگذشته ۶۰۶ ه. ق.) که قول رازی را به قدماء خمسه مورد انتقاد قرار داده است، بخصوص در باب زمان که به تفصیل سخن رانده است.

کتابهای فلسفی رازی

در پایان این مبحث برای تکمیل مرام بنحو اختصار، آثار فلسفی رازی را نام می‌بریم:

۱. القوانین الطبیعة فی الحکمة الفلسفیه، که نسخه‌هایی از آن در بعضی از کتابخانه‌های خارجی موجود است.

۲. رساله‌هایی فلسفی که پل کراوس آن‌ها را بنام رسائل فلسفیه لابی بکر محمد بن زکریاء الرازی با انضمام قطعاتی از کتب مفقوده او چاپ کرد، و قسمت مهم آن دوتا است: الطب الروحانی - والسیره الفلسفیه و قطعاتی که در کتب ناصر خسرو و فخرالدین محمد بن عمر رازی (درگذشته ۶۰۶) معروف به فخر رازی موجود است.

۳. کتابی که برای علی بن شهید بلخی نوشته، بنام فی اثبات المعاد و در آن اثبات معاد کرده و کسانی را که ابطال معاد کرده‌اند، انتقاد کرد و گفت که معاد هست.

۴. المناظرات بین ابی حاتم الرازی و ابی بکر الرازی که در ضمن اعلام النبوة ابو حاتم رازی (وفات ۳۲۲ ه. ق.) است. این قسمت از کتاب ابو حاتم رازی نیز به کوشش همین پل کراوس به چاپ رسیده است.

۵. کتاب فی العلم علی رأی افلاطون!

شعر رازی

و از اشعاری که به رازی نسبت داده‌اند، این دو بیت معروف است:
 لعمری، ما ادری، و قد أذن البلا بعاجل ترحالی، الی این ترحالی؟

و این محل الروح بعد خروجه من الهیکل المنحل و الجسد البالی؟^۱
 که ابیات مولوی را به ذهن می آورد:
 روزها فکر من اینست و همه شب سختم
 که چرا غافل از احوال دل خویشتم
 ز کجا آمده ام آمدنم بهر چه بود؟
 به کجا می روم، آخر نمایی وطنم!

رازی از نظر طب

درباره پیدا شدن صناعت طب، عقیده های اهل علم با هم موافق نیست. بنا بر منقول از جالینوس در کتاب الایمان لابقرات بحث در باب این که صناعت طب را که پیدا کرد، کار آسانی نیست، زیرا در این باره اختلاف نظر وجود دارد. خود جالینوس نقل می کند که بحث در این مورد را دو گروه متکفل شده اند.

حدوث و قدم طب

گروهی می گویند طب محدث است ولی جماعتی آنرا قدیم دانند و این تاحدودی به جهان بینی آن دو گروه وابسته است.
 آنان که به حدوث اجسام اعتقاد دارند گویند: صناعت طب هم محدث است، زیرا اجسامی که طب درباره آنها بکار می رود خود محدث است.
 و آن کسانی که به قدم اجسام گرویده اند، درباره طب هم چنین باوری دارند و گویند: صناعت طب قدیم است و مانند یکی از اشیاء قدیم همواره بوده است.
 و اما اصحاب حدوث نیز به دو فرقه قسمت می شوند، بعضی گویند که طب با آفرینش انسان آفریده شده، زیرا جزو یکی از اموری است که صلاح انسان مربوط بدان است و گروهی که اکثریت اند، گویند که طب بعداً استخراج شده است و این گروه دوم هم خود به دو فرقه تقسیم می شوند: برخی گویند که خدا آن را به مردم الهام کرده، و اصحاب این رای تابعان جالینوس و ابقرات و جملگی اصحاب قیاس و یا شاعران یونانی هستند و جماعتی گویند که آن را خدا الهام نکرده بلکه انسان خود در زندگی خویش به آنها دست یافته و استخراج نموده است. این گروه را اصحاب تجربه گویند.

۱. همانجا، ۴۲۱، چاپ بیروت؛ امین، احمد، ظهرا لاسلام، ۱۸۱/۲، چاپ اول.

رازی نیز در کتابهای خود، ازین روش متابعت کرده و مثالهایی ذکر کرده و گفته است که: بسیاری از طرق مداوا و معالجه را انسان از حیوانات - به تجربه و مشاهده - یاد گرفته است، و ما چند نمونه از آن را که مثال آورده ذیلا نقل می‌کنیم:

انسان از حیوانات پزشکی یاد می‌گیرد

چون کودکان پرستو یرقان می‌گیرند، پرستو سنگ یرقان را می‌آورد و آن سنگ سفید کوچکی است که پرستو آن را می‌شناسد، و آن را در لای علفهایی که از آن لانه ساخته، می‌گذارد و بدین وسیله کودکانش بهبود می‌یابند! و چون انسان این سنگ را برمی‌دارد، پرستو جوجگان خویش را به زعفران می‌انداید، تا انسان گمان برد که آنها مرض «یرقان» دارند، ولی انسان از تری لانه پرستو این سنگ را بدست می‌آورد و به گردن کسی که یرقان دارد می‌آویزد، تا بهبود حاصل می‌کند.

و همچنین است در مورد عقاب ماده، آنگاه که تخم گذاردن و درآوردن آن بر او مشکل می‌شود، به حدی که به پای مرگ می‌رسد؛ پرواز می‌کند و سنگی را حاضر می‌آورد که قلقل نام دارد - زیرا چون آنرا حرکت می‌دهند در اندرونش چیزی می‌جنبد ولی آن گاه که شکسته می‌شود چیزی در داخل آن پیدا نمی‌شود، و هر قطعه‌یی از آن وقتی که به حرکت در می‌آید مانند صحیح آن می‌جنبد و بیشتر مردم آن را سنگ عقاب می‌نامند. عقاب آن را در زیر خود می‌گذارد، تا کار تخم گذاریش آسان می‌شود و مردم نیز آن را در زمان سختی زایمان زن بنا بر آنچه از عقاب استنباط کرده‌اند، بکار می‌برند.

و نیز نظیر همین موارد است آنگاه که مارها به سبب ماندنشان در زمستان در دل خاک چشمانشان تاریک و تیره می‌گردد، چون هوا گرم می‌شود و بیرون می‌آیند در طلب گیاه «رازیانه» می‌روند و چون آن را می‌یابند به چشم می‌مالند تا تیرگی چشمانشان برطرف می‌گردد و چون مردم این کار را می‌بینند و می‌آزمایند، در می‌یابند که از خواص این گیاه آن است که چون آب آنرا «کحل بصر» نمایند سیاهی و تیرگی چشم را زایل می‌کند!

رازی به نشوء و ارتقاء علمی معتقد بوده، و از ارسطو و جالینوس برتر بوده است،

۱. این قسمت به اختصار از مقدمه طبقات الاطباء، ابن ابی اصیبعه، ۲۴-۱۱ ترجمه و نقل شده است.

چه آثاری بجا گذاشت که تأثیرش بیشتر از تأثیر آنها بوده است^۱.

رازی بزرگترین طبیب اسلام

مراد ما از آوردن این مثال‌ها این نبود که بگوییم تمام آنچه امروز بنام علم پزشکی معروف است اقتباسی است که انسان از جانوران کرده، بلکه مقصود این بود که معلوم شود رازی روش تجربه داشته و آن را در پژوهش علمی معتبر دانسته و از این راه در مشاهدات و تجارب خویش به نتایج درخشانی نائل آمده است.

اصولا تبهر رازی در صناعت طب بر سایر فنون و فضایل وی می‌چربید و اگر او را فیلسوف نشماریم در این که یکی از بزرگترین پزشکان ایران بلکه جهان قدیم است هیچ شک نمی‌توانیم کرد.

رازی با اعمال روش آزمایش و تجربه و مشاهده مستقیم اشیاء و مطالعه در جزئیات بیماریهای بیمارانی که به او رجوع می‌کردند و حوصله و حسن خلقی که در کار خود داشت، توانست مبلغی کتاب بنویسد که آوازه نبوغ و دهاء وی را در دورترین نقاط عالم طنین‌انداز کند و نام ایران و ایرانی را بر لوح معارف بشری و خدمت به جهان انسانیت با حروفی درشت و زرین نقش کند. رازی در این کتابها غیر از این که تمامی تجارب پزشکان یونان و روم و ایران را درج کرد، بلکه اغلب مشاهدات و آزمایش‌های خود را، حتی با نام و نشان بیمار مراجع، ذکر نمود و با انصاف تمام هر مرض را که به درک کنه و علت آن راه نیافت بیان کرد، تا سرانجام با کشف علاج «آبله» و «سرخک» و بعضی امراض دیگر خدمتی بزرگ به تمام بشریت انجام داد. ذیلا در آثار طبی رازی نظری می‌افکنیم:

آثار طبی رازی

ابن‌الندیم در الفهرست ۱۱۳ اثر بزرگ و ۲۸ اثر کوچک و دو منظومه به رازی منسوب می‌دارد^۲ بعضی شماره آثار او را ۲۳۷ و برخی ۲۷۰ می‌دانند، که اغلب آنها بر جای نمانده ولی آنچه مانده، به اهمیت مقام او در پزشکی دلالت آشکار دارد.^۳

۱. امین، احمد، ظهرا لاسلام، ۱۸۱/۲. ۲. ابن‌الندیم، الفهرست، چاپ مصر، ۱-۴۳۰.

۳. دکتر نجم‌آبادی محمود «مجله معارف اسلامی»، شماره ۱، ۳۷.

۱. الحاوی^۱. بزرگترین کتاب رازی که حتی بعضی آنرا از کتاب قانون ابن سینا مهم‌تر شمرده‌اند، کتاب الحاوی است که الجامع الحاضرش نیز گفته‌اند. کتاب «حاوی» در سال ۱۴۸۹ میلادی در برشا Berscia^۲ به لاتین ترجمه و انتشار یافت (در ۲۵ جلد) و بار دیگر در سال ۱۵۴۲ میلادی در ونیز منتشر شد. کتاب حاوی مرتب و یکدست نیست و سبب آن این است که این کتاب پس از مرگ رازی توسط شاگردان او از مسوده‌ها و یادداشت‌های تکمیل نشده رازی گردآوری گردید، برخلاف کتاب قانون که هم پرداخته دست خود ابن سینا بود و هم این که به واسطه نفوذ او در دربار بزرگان پیوسته کتاب درسی طالبان پزشکی بود. و از اینجاست که تا حدودی کتاب رازی را تحت الشعاع قرار داد. از این‌ها گذشته، چون حاوی کتاب حجیم و بزرگی بوده و مطالب آن مشکل، غالب نسخه‌برداران را به وحشت می‌انداخت و بجز عده معدودی از توانگران - که همیشه اشیاء و کتب نفیس از آن آنهاست و قیمت آنها را نمی‌دانند - دیگران از داشتن متن کاملی از این کتاب محروم بودند. چنانکه علی بن عباس مجوسی اهوازی ارجانی صاحب کامل الصناعه که ۵۰ یا ۶۰ سال بعد از رازی به نوشتن کتاب خود آغاز کرده در مقدمه کتاب خود می‌گوید که: در زمان وی، او فقط دو نسخه کامل از کتاب حاوی سراغ داشته، و صاحب کتاب طبقات الاطباء گوید که: «من نسخه کامل کتاب حاوی را ندیده‌ام» ولی در بیان اهمیت آن گوید:

«کتاب حاوی مهمترین و عظیم‌ترین کتب طبی می‌باشد، زیرا در آن مولف جمیع بیماریهای متقدمان و متأخران را تا زمان خویش آورده است.»^۳ و نظامی عروضی و ابن القفطی و دیگران سخنانی درباره این کتاب گفته‌اند که جملگی بر اهمیت این کتاب دلالت دارد. تا «حاوی» چاپ نشده بود هر کس در تعداد مجلدات آن تخمیناً سخنی می‌گفت ولی از ۱۹۵۵ میلادی تا حال حدود ۲۰-۱۹ مجلد از آن در حیدرآباد دکن چاپ شده است و امید می‌رود که دیگر مجلدات هم از زیر چاپ بیرون آمده باشد. کتاب حاوی را رشیدالدین ابوسعید بن یعقوب مسیحی قدسی (وفات، ۶۴۶ ه. ق.) حاشیه نوشته است.

۲. کتاب الجدری و الحصیه یا آبله و سرخک. که از آثار مفصل رازی است و در

۱. به لاتین Continens Rasia و به فرانسه Le Continent.

۲. براون، An Arabian Medicine ۶۴ - این کتاب را به فارسی به نام طب اسلامی ترجمه کرده‌اند.

۳. ابن ابی اصیبعه، طبقات الاطباء، ۴۲۵، چاپ بیروت.

اروپا بسیار مشهور بوده و هست، اصل عربی این رساله را چنینگا یعنی آن کسی که آبله کوبی را مرسوم کرد در سال ۱۷۶۶ میلادی در شهر لندن با ترجمه لاتین چاپ کرد. ترجمه لاتین آن در سال ۱۵۶۵ میلادی در ونیز طبع و تهیه شده بوده است و یک ترجمه انگلیسی هم توسط گرین هیل^۲ تهیه و به سرمایه «انجمن سیدنهام»^۳ در سال ۱۸۴۷ چاپ شد. این رساله قبلا به بیماریهای واگیردار معروف بود و بنظر نوبورگر^۴:

«از هر لحاظ و از روی انصاف، این رساله زینتی است بر آثار طبی اسلامی». و همو گوید: «این رساله از نظر اهمیت بسیار ممتاز است و در تاریخ شناخت بیماریهای واگیردار قدیمی ترین رساله است که راجع به آبله نوشته شده است و رازی را همچون پزشکی با وجدان و خالی از هرگونه تعصب می نماید که در پی بقراط روان است!»^۵

۳ و ۴ و ۵. الجامع و الکامل و المدخل. که از لحاظ مقام پایین تر از رسالات دیگر اوست ولی از نظرگاه پزشکی پراز اطلاعات عمیق است. رازی در مقدمه کتاب «الجدری و الحصبه» سبب تألیف آن را بدین سان بیان می کند:

«شبی در مجلس مرد محترم فاضلی بودم که به شرح علوم سودمند و به تسهیل راه کسب آنها علاقه وافری داشت، در آن جلسه از بیماری آبله صحبت شد، من آنچه در آن شب در نظر داشتم بیان کردم. آن مرد که خداوند او را عمر درازدهاد، مایل بود من مقاله یی در باب این بیماری بنویسم که از هر حیث نافع و جامع باشد، زیرا در باب آبله وی از هیچیک از گذشتگان و متأخران به منظور توضیح این بیماری مطلبی کامل و وافی ندیده بود، از این روی، این مقاله را به امید ثواب خدای بزرگ و خشنودی آن مرد نوشتم.»^۶

۶. الطب المنصوری. که آنرا برای ابوصالح منصور بن اسحق برادرزاده امیر اسمعیل سامانی نوشت. این منصور بن اسحق از طرف امیر اسماعیل از سال ۲۹۰ تا

1. Channing.

2. Green Hill.

3. Sociey Sydenham.

4. Max Neuburger.

۵. ادوارد براون، طب اسلامی، ۶۳.

۶. نجم آبادی، محمود، «معارف اسلامی»، شماره ۵۹/۵.

۲۹۶ در ری حکومت می‌کرده^۱ و ما قبلاً اشتباه نظامی و عروضی را دربارهٔ این امیر و این کتاب متذکر شدیم.

این کتاب ده مقاله دارد. رازی در این کتاب به اختصار و ایجاز کوشیده ولی دقیقه‌یی از دقائق علمی و عملی مورد حاجت را فرو نگذارده است.

۷. سمع الکیان. از نوشتن این کتاب غرض آن بود که برای علم طبیعی مدخلی باشد و کار نوآموزان را در فراگرفتن کتاب‌های طبیعی آسان کند.

۸. الفاخر فی الطب. که بعضی در بودن آن از رازی شک دارند^۲. ولی با همهٔ این، ابن ابی اصیبعه گوید: مؤلف این کتاب امراض را ذکر کرده و طریقهٔ معالجهٔ یک یک آن‌ها را به بهترین و کامل‌ترین صورت شرح داده است. در هر صورت این کتاب به نام رازی مشهور شده است.

و نیز رسالات معتبر و مفید دیگری که شرح یک یک آنها سخن را به درازا می‌کشاند.

سخنان طبی از رازی

از رازی سخنان طبیبانهٔ مفیدی نقل کرده‌اند از جمله اینکه: «طیب باید هماره در حالت اعتدال باشد، نه کاملاً بدنیا روی آورد و نه یکسره از آخرت اعراض نماید، بلکه در بین رغبت و ترس باشد.»

* اگر حکیم [= طیب] بتواند با اغذیه معالجه نماید، و از دواها یاری نگیرد، این موافق سعادت بیمار است.

* اگر طیب تنها به تجربه‌های خود اقتصار ورزد و از قیاس و قراءت کتب روی بگرداند، خوار می‌گردد.

* با اختلاف شهر و اوضاع کلی آن‌ها، مزاج‌ها و اخلاق و عادات مردم اختلاف می‌یابد.

* در طب هر امری که پزشکان در آن اجماع داشته باشند و قیاس بر صحت آن

۱. حموی، یاقوت، معجم البلدان، ۹۰۱/۲.

۲. براون، طب اسلامی، ۶۴؛ و ابن ابی اصیبعه، طبقات الاطباء، ۴۲۴، چاپ بیروت.

گواهی دهد و آزمایش مدد کار آن باشد، باید دلیل راه تو باشد و برعکس!^۱
 * تا جایی که با اغذیه علاج توان کرد با ادویه معالجه مکنید، و دوی مفرد از مرکب بهتر است.^۲

* * *

در مقام طبی رازی هر چه بگوییم کمتر گفته ایم. ولیکن بهتر است این مبحث را با این سخن معروف به پایان بریم که گفته اند:
 «ان الطب کان معدوما فاحیاه جالینوس، و کان متفرقا فجمعه الرازی و کان ناقصا فکلمه ابن سینا.»^۳ این سخن را به فارسی چنین برگردانده اند.
 «پزشکی نبود، بقراط آن را به وجود آورد، مرده بود، جالینوس آن را زنده کرد، پراکنده بود، رازی آن را فراهم آورد، ناقص بود ابن سینا آن را کامل کرد.»^۴
 جز قلب تیره هیچ نشد حاصل و هنوز باطل در این خیال که اکسیر می کنند.^۵

۳. رازی از نظرگاه کیمیاگری و شیمی

مقدمه گوییم: کیمیا صنعتی است که از ماده یی بحث می کند که با استعمال آن تبدیل فلزات به زر و سیم و یا طلا و نقره ممکن می گردد.
 کیمیاگران برای این کار تمام مکونات و موجودات را بررسی کرده اند که به قوه ها و مزاج های آن ها پی ببرند تا شاید در این میان به ماده یی که مستعد برای این عمل باشد دست یابند و در این راه گذشته از آزمودن تمام معادن مکشوفه، حتی از آزمایش فضله های حیوانات و استخوان و پوست و پشم و تخم و موی و کاکل آن ها نیز باز نایستاده اند تا مگر این ماده را بدست آورند، سپس اعمالی را که بواسطه تصعید و تقطیر و منجمد کردن جسم ذوب شونده از طریق تکلیس و ساییدن چیزهای سخت به واسطه «فهر» و «صلایه» و امثال اینها ممکن است، کرده اند و

۱. ابن ابی اصیبه، طبقات الاطباء، ۱-۴۲۰، چاپ بیروت.
۲. ابن العماد، شذرات الذهب، ۲/۲۶۳، چاپ بیروت «مهما امکن العلاج بالاغذیه فلا یعالج بالادویه، و المفرد أولى من المركب».
۳. جرجی زیدان، آداب اللغة العربیة، ۲/۲۱۶.
۴. مشکوة محمد، ارسطو طالیس حکیم، ۴۶.
۵. حافظ، دیوان، ۱۳۶، غزل ۱۳۲، چاپ قزوینی.

گمان برده‌اند که با تمام این اعمال، جسمی طبیعی در وجود می‌آید که آن را «اکسیر» می‌گویند، و هرگاه از این ماده بر جسم معدنی از قبیل مس و آهن و برنز که مستعد قبول صورت طلا و نقره است، بزنند و سپس آن را در آتش بگدازند، به زریا سیم خالص مبدل می‌شود و چون این گروه همواره اصطلاحات خود را لغزوار بیان می‌کنند، از این اکسیر به روح تعبیر می‌کنند، و از جسمی که اکسیر بر آن می‌زنند به جسد تعبیر می‌نمایند، حاصل آن که شرح این اصطلاحات و فهم آنها و صورت دادن این عمل که بدان واسطه این اجساد مستعد را بصورت طلا و نقره در می‌آورند، صناعت کیمیا نامیده می‌شود.^۱

و پیوسته مردم در این باب کتاب تألیف کرده‌اند وای بسا کسانی به این علم منسوب شده‌اند که اهل آن نبوده‌اند ولی بی‌حرف پیشوای نویسندگان در این باب جابر بن حیان کوفی صوفی (در گذشته حدود ۷۷۶ م) است، بحدی که این علم را عده‌ی خاصی می‌دانند و آن را «علم جابر»^۲ می‌نامند و او را در این علم هفتاد رساله است که جملگی آن‌ها به لغز شبیه است و گمان دارند که مشکلات آن علم گشوده نمی‌شود مگر بر کسی که به تمام نکاتی که در آن کتاب‌هاست احاطه داشته باشد و طفرایی (در گذشته ۵۱۵ م. ق.) را که یکی حکیمان متأخر مشرق است در این باب دواوین و مناظراتی با صاحبان این فن است، و از حکمای اندلس مسلمة مجریطی (در گذشته حدود ۱۰۰۷ م) است که کتاب خود را در این علم رتبة الحکیم نامیده و آن را قرین کتاب دیگرش در سحر و طلسمات قرار داده و آن را غایة الحکیم نام‌گذاری کرده است و فکر کرده، که این دو صنعت از نتایج حکمت است و دو ثمره علم است و هرکس بر آن دو واقف نباشد فاقد ثمرات علم و حکمت است ولی سخن او و دیگران یکسره لغزهایی هست که هرکس از اصطلاحات آن‌ها مدد نگیرد فهم آن‌ها بر او دشوار است.

تعلیمات کیمیاگران

کیمیاگران می‌گویند بر طالبان این علم لازم است سه امر را بدانند و به تعبیر

۱. ابن خلدون، مقدمه، ۵۹۲، چاپ مصر.

۲. همانجا، ۵۹۳، چاپ مصر. او را بلاتین (= Geber) گفته‌اند و به اختلاف از مردم طوس و طرسوس و حران یاد کرده‌اند.

روشن تر سه سؤال زیر را جواب بگویند:

نخست این که: «آیا می شود؟» و دوم این که: «از کجا می شود؟» و سوم این که: «چگونه چنین می شود؟» و چون این سه امر را دانست و شناخت و در آن ها استوار شد به مطلوب خویش پیروز می شود و به نهایت خود در این علم می رسد.^۱

و عده یی گفته اند که امام محمد غزالی (در گذشته ۵۰۵ ه. ق.) هم در این علم تألیفی داشته ولیکن بی شک این قول صحیح نیست چه عقل و فکر غزالی بالاتر از آن بوده که چنین علم سخیفی را فرا گیرد. نیز عده یی این احوال و مذاهب را دربارهٔ کیمیا به خالد بن یزید بن معاویه دانشمند برجسته امویان (در گذشته ۸۵ ه. ق.)^۲ نسبت می دهند ولی به نظر برخی چون خالد از مردمان دورهٔ بداوت بوده، از این رو از بسیاری از علوم و صنایع دور بوده و چگونه ممکن است او به علمی پردازد که روش غریب دارد و ادراک آن مبنی بر معرفت طبایع مرکبات و مزاجات و وقوف به بسیاری از مطالب دیگر است.^۳

از روزگار قدیم نظر حکیمان و فیلسوفان دربارهٔ امکان علم کیمیا و استفادهٔ عملی از آن دو نوع بوده:

گروهی که انجام این کارها را ممکن می دانند دلیلشان این است که می گویند: معادن هفت گانهٔ زر و سیم و سرب و روی و مس و آهن و آهن چینی یا خارصینی همه در اصل یک چیزند و به اصطلاح اصناف یک نوع اند از کسانی که در اسلام به این طریق رفته اند ابونصر فارابی (در گذشته ۳۳۹ ه. ق.) است و حکیمان اندلس و جملگی کسانی که عملاً به کار کیمیاگری پرداخته اند. اینان جملگی در این طریقند و می گویند: حقیقت این معادن یکی بیش نیست و اختلاف آن ها فقط در کیفیات است از قبیل خشکی و تری و سختی و نرمی و رنگها از زردی و سفیدی و سیاهی. و تمام

۱. مقدمه، چاپ مصر، ۶۱۷.

۲. اصفهانی، ابوالفرج، الاغانی، ۱۶/۹۳-۸۸، چاپ بولاق.

۳. ابن خلدون، مقدمه، ۶۱۷. ولی دوسلان. de Slane در مقدمه ترجمه خود از مقدمه ابن خلدون نظر او را رد کرده و ثابت کرده که خالد صنعت و طب را از راهبی رومی «ماریانوس» نام فراگرفت و کارهای مهم کرد و سه رساله نوشت. کارل بروکلمان، تاریخ الادب العربی ۱/۲۶۳، ترجمه دکتر عبدالحلیم نجار، چاپ مصر، ۱۹۵۹، «... ولیس ابن خلدون علی حق فی التشکک فی خالد و علمه...»

این امور اصناف یک نوع اند.

گروهی که کیمیاگری را عملی نمی‌دانند و مدعیات طبقه اول را نمی‌پذیرند دلیلشان این است که می‌گویند: «این معادن از نظر فصول مختلف اند و از یک نوع نیستند بلکه انواعشان متباین است و هر یک از آنها قائم به نفس خود است و از اینجاست که تحویل یکی از آنها به دیگری، حتی با استعمال آلات و عقاقیر مختلف هم امکان ندارد... جالب اینجاست که برخی از صاحبان این فن، پا را فرا گذاشته، مقامات حریری و کلیله و دمنه را هم جزو رموز کیمیا محسوب داشته‌اند! حال که بالا جمال روشن شد کیمیاگری چیست؟ گوییم که رازی هم در کیمیا کار کرده و روزگاری در این هوس بوده که از مس طلا و از قلع نقره بسازد. حال کیفیت کار او با دیگران فرق داشته یا نه کاری نداریم؛ چه عده‌یی از نویسندگان جدید گفته‌اند که اصلاً کیمیاگری رازی صورتی جدا از کار دیگران داشته و در واقع سروکار و با کیمیا نبوده، بلکه موضوع بحث او شیمی به معنی امروزی است.

نظر ابن خلدون^۲ درباره کیمیا

بحث در این که کسب علم کیمیا صحیح است یا نیست و اگر نیست چرا رازی به اکتسابش همت گمارده بود، به این کتاب مربوط نیست و بی‌جهت هم نمی‌توان به بزرگان علم اعتراض کرد و تاخت و مانند بعضی از متهمان به علم هم نباید تنها به قاضی رفت. همین قدر عرض می‌کنم که عده‌یی از بزرگان کسب این صناعت را بیهوده می‌دانسته و تعلم رموز و قواعد آن را تباه کردن عمر می‌شمردند و از آن جمله یکی فیلسوف و مورخ معروف عرب ابن خلدون است، او بحثی دقیق در مقدمه تاریخ درباره کیمیا می‌کند و اعتقاد دارد که جماعتی کار نمی‌کنند و فقیر هستند و به هوس می‌افتند که از راه‌های آسانی به زر و سیم و ثروت برسند. اینان هر روز طرحی می‌ریزند و کارها می‌کنند تا بلکه ننگ افلاس را از دامن بطالت خویش بزدایند. اما

۱. حاجی خلیفه، کشف الظنون، ۳۴۳/۲، چاپ ترکیه «و زعم بعضهم ان المقامات للحریری و کلیله و دمنه رموز فی الکیمیا».

۲. ابن خلدون، ابوزید عبدالرحمن (در گذشته ۸۰۸ ه. ق.) از مشاهیر مورخان و عالمان فلسفه تاریخ، مؤلف تاریخ بزرگ بنام العبر که مقدمه آن معروف است و بارها در مصر و بیروت و بغداد چاپ شده، و در تاریخ ۷-۱۳۳۶ ه. ش. به فارسی درآمده است.

گروهی که راه صحیح می‌روند، می‌دانند بازی کردن با الفاظ و استفاده از قرع و انبیق هیچوقت برای انسان زرو سیم بوجود نمی‌آورد و باید از راه صحیح کسب معاش و تهیه وسایل زندگانی وارد شوند و چون فکر خود را درست بکار می‌برند موفق می‌شوند. گروه اول خودکاری نمی‌توانند بکنند تنها از گذشتگان داستان‌هایی نقل می‌کنند و کارهای شگفت آن‌ها را برای مردم ساده دل و کوچک مغز بیان می‌کنند، و درماندگان و نیازمندان را با قول دادن آنها به ثروتمند شدن از راه کیمیاگری می‌فریبند و تا قضیه فاش شود از آن مکان به مکانی دیگر می‌روند و یا اگر قصد فریفتن دیگران را نداشته باشند، باری خود را می‌فریبند و یک عمر در طلب مقصود بیهوده می‌کوشند و سرانجام هم راه به جایی نمی‌برند!

به نظر ابن خلدون از این نوع حکیمان یکی ابونصر فارابی است که چون همیشه از نظر زندگانی در تنگی و مضیقه بوده از این روی متوسل به چنین کارها شده است و از حکیمان نوع اول ابن سیناست که وضع زندگانی او سروسامانی داشت از این روی او هیچ وقت هوس چنین کارها را نکرد!



طریقه رازی در پژوهش و بررسی این مسائل و کشف اسباب آن‌ها چه بود بدرستی معلوم نیست، همین اندازه گفته شده که رازی از روش جابر بسیار استفاده کرده، ولیکن در برخی موارد هم از طریقه او عدول کرده. مثلاً جابر اعتقاد داشته که تهیه اکسیر نه تنها با مواد جمادی امکان دارد بلکه از مواد گیاهی و حیوانی هم می‌توان استفاده کرد، اما رازی در این راه بیشتر به مواد جمادی اعتقاد داشته و از مواد نباتی و حیوانی کم سخن گفته است. در این فن نیز رازی راه و روش خود را در تحقیق از دست نداده و پیوسته به مشاهده و تجربه بیشتر از قیاس تکیه کرده چه جابر قصد داشت که علت غایی اشیاء و مواد را دریابد در حالی که رازی را با این فکر کاری نبود و مثل بعضی از مشائیان و اهل تجربه منکر حصول آن بود.

دنیا را دیدم!

گفته‌اند: رازی کتابی در اثبات صناعت کیمیا تصنیف کرد و آن را بنام ابوصالح

۱. برای اطلاع بیشتر، رجوع شود به: ابن خلدون، مقدمه، ۶-۵۹۲؛ و حاجی خلیفه، کشف الظنون، ۲/۶-۳۴۱.

منصور بن اسحق سامانی حاکم ری موشع نمود. ابوصالح از دیدن آن کتاب تعجب کرد و خوشوقت شد و او را هزار دینار بخشید و گفت: «می‌خواهم آنچه را در این کتاب ذکر کرده‌ای از قوه به فعل درآوری.» رازی گفت: اینکار از اموری است که در آن پولهای زیاد خرج می‌شود و نیازمند آلات و عقاقیر کم‌یاب ظریفی است و این کارها پر مشقت و زحمت است، منصور گفت: هر چه از آلات و عقاقیر که بدان نیازمند باشی و تمام آنچه لایق این صنعت است - کاملاً - ترا حاضر می‌کنم تا آنچه در این کتاب گفته‌ای عمل کنی، لیکن وقتی که عزم وی بر رازی محقق شد از اقدام به این کار عاجز شد و از انجام آن ترسید. منصور به او گفت: گمان نمی‌بردم که حکیمی چون تو راضی باشد دروغی را در کتاب خویش جای دهد و آن را به حکمت منسوب دارد و دل‌های ساده مردم را بدان مشغول کند و از چیزی که از آن برای ایشان نفعی نیست، آنان را رنج دهد. سپس به رازی گفت: به سبب این که آهنگ خدمت ما کردی - در تألیف کتاب - و زحمت کشیدی ترا هزار دینار پاداش دادیم و حال برای دروغی که در کتاب خویش آورده‌ای، ناچاریم ترا عقوبت کنیم، پس با تازیانه بر سر رازی زد و سپس دستور داد با کتاب به سر وی زدند تا حدی که کتاب پاره پاره شد. پس از آن اسباب سفر وی را فراهم کرد و به بغداد روانه‌اش کرد و نوشته‌اند که این ضربات سبب نزول آب در چشم وی شد، رازی پس از این واقعه به ازاله آب سیاه از چشم خود اقدام نکرد و گفت: «دنیا را دیدم!»^۱

چشم چند طبقه دارد؟

گویند. چون قداح را پیش رازی آوردند تا چشم او را معالجه کند از آن پزشک پرسید که «چشم چند طبقه دارد؟» پزشک گفت: «نمی‌دانم!» رازی فرمود: «کسی که طبقات چشم را نمی‌داند، نمی‌خواهم چشم من را معالجت کند!»^۲ با تمام این احوال کارهایی که رازی در کیمیا و نزدیک کردن آن به شیمی کرد بدون شک هیچ دانشمند دیگر اسلامی انجام نداده است.

۱. ابن خلکان، وفيات الاعیان، ۱۹۴/۲، چاپ تهران. «... ثم امر أن تضرب بالكتاب علی رأسه حتی يتقطع ثم جهزه و سیر به الی بغداد، فکان ذلک الضرب سبب نزول الماء فی عینیه و لم یسمح بقدرهما، و قال: قدرأیت الدنیا.»

۲. جرجی زیدان، آداب اللغة العربیة، ۲/۲۱۸، مصر، ۱۹۳۰.

رازی کارهای شایان توجه کرد، اگر به سیر تاریخ علم بشر بنگریم تمام علوم مثبت به جدید که امروز در عمل هزاران گره را از مشکلات زندگانی انسان‌ها باز می‌کند، در اول کار خود، یک امر موهوم و خیالی بیش نبود ولی با پیشرفت فکر بشر کم‌کم از عالم علوی خیال به جهان سفلی عمل آمد و صورت یک علم تحصیلی^۱ بخود گرفت فی‌المثل علم النفس قدیم بصورت روانشناسی تجربی جدید درآمد، و علم تشریح و سایر قسمت‌های مربوط به اعضای بدن به صورت تجربی درآمد و علمی جدید شد. و صدها مثال دیگر از این فنون و علوم می‌توان ذکر کرد که در اول جزو همی و خیالی بیش نبود، و حالا نیز تئوری‌های بزرگ دانشمندان و فرضیه‌های عظیم اهل علم شباهتی به این مطلب دارد.

رازی نیز از کیمیا شروع کرد و با نبوغ و دهاء کم نظیر خویش به شیمی آزمایشی نزدیک شد.

او از «نوشادر کلر» استفاده زیادی کرد، و از آن «ماءالنوشادر» یا آمونیاک و «دهن‌النوشادر» یا جوهر نمک درست کرد. در اثر حرارت دادن و به اصطلاح تصعید و تقطیر نوشادر بازاج‌ها، مخلوطی از جوهر گوگرد و سولفات آمونیوم تهیه کرد و نیز در تهیه الكل و بعضی داروها روش علمی صحیحی بکار برد. در اینجا بی‌فایده نیست بگوییم که در آثار رازی، اسماء بسیاری از آلات و ابزار به فارسی است و به نظر بعضی این امر نشان دهنده آن است که پاره‌یی از معلومات رازی از روی کتابهای فارسی بوده است.

رازی زبان یونانی می‌دانسته؟

بعضی نوشته‌اند: «به حدس قوی، رازی زبان یونانی می‌دانسته و با نوشته‌های کیمیاوی یونان مستقیماً آشنا بوده و از آن‌ها استفاده کرده است»^۲. شک نیست که رازی از علوم کیمیاوی یونان بهره برده است اما این که به حدس قوی زبان یونانی می‌دانسته، درست معلوم نیست، زیرا در هیچ یک از مآخذ مربوط به رازی، حتی مآخذ نزدیک به زمان او، اشارتی به این مطلب نکرده‌اند.

از معروفترین رسالات رازی در باب کیمیا یکی سرالاسرار نام دارد^۳ که بیرونی

1. Positive Science.

۲. بیانی، حسینعلی، مجله «معارف اسلامی»، شماره ۸۵/۶.

۳. برخی این کتاب را سفرالاسرار، نقل کرده‌اند.

سال‌ها در طلبش بود و چون آن را یافت، رساله‌یی در برخی اشتباهات آن نوشت. در پایان این گفتار می‌گوییم: شک نیست که رازی از مفاخر علمی ایران و از نوابع بلند آوازه ماست ولیکن گفتن این که:

«رازی در سده سوم هجری درست در شیمی جدید کار می‌کرد»، به این می‌ماند که از شبنمی دریا بسازند و از توده‌یی ریگ، کوه دماوند!

فصل سوم
ابونصر فارابی^۱
(۳۳۹-۲۵۹ ه.ق.)

طفلی ز شما دربر ما محبوس است
او را به خلاص همتی بگمارید.
فارابی^۲

۱. حیات

پس از روزگار ترجمه آثار یونانی به زبان تازی، نخستین حکیم و فیلسوف جامع ایرانی بدون هیچ تردیدی فارابی است. ابونصر محمد بن طرخان بن اوزلغ فارابی، که او را فیلسوف المسلمین نام داده‌اند، بی شک یکی از بزرگترین فیلسوفان اسلام و یکی از نوایغ ایران است. در نام و اصل و نسب و منشأ او میان عالمان رجال اختلاف است. بعضی او را پارسی و جماعتی او را ترکی گفته‌اند.^۳ ابن الندیم در: الفهرست، و شهرزوری در: تاریخ الحکما، و ابن ابن ابی اصیبعه در: طبقات الاطباء نسبت او را فارسی می‌دانند و برخی از دانشمندان روزگار ما هم بر این عقیده‌اند. اما برخی از اصحاب ترجمه، بویژه ابن خلکان و یاقوت و صاحب روضات الجنات و گروهی دیگر او را ترکی الاصل گفته‌اند.

1. Alfarabius; Al - Pharabi; Al - Fārābi.

۲. شیخ بهائی، کشکول، ۴۵/۲، اسلامیّه.

۳. ابن خلکان، وفيات الاعیان، ۱۹۲/۲ «ابونصر محمد بن طرخان بن اوزلغ الفارابی التركي الحکیم المشهور...»

ما در اینجا وارد این بحث نمی‌شویم که از این دو گروه کدام صحیح می‌گویند، همین اندازه گوییم که تا اواخر سده چهارم هجری کسی را نمی‌دانیم که فارابی را ترک دانسته باشد، ولیکن بعد از سده چهارم، بعضی از دانشمندان رجال - چنانکه گفتیم - این موضوع را پیش کشیده‌اند. جماعتی هم این قول را که فارابی ترک است افسانه دانسته‌اند. گذشته از این مطلب ما اگر قول این گروه را هم بپذیریم باید در نظر داشته باشیم که این نقاط یعنی چاچ و سمرقند و فاراب و غیره در آن دوره تحت تصرف و تسلط پادشاهان ایرانی و فارسی بوده و جزو اراضی و حکومت‌نشین سلاطین ایرانی محسوب می‌شده است.

ولیکن یک اشتباه دیگر، این ظن را نیرو داده است و آن، ظن کسانی است که فاراب را با فاریاب یکی دانسته‌اند. بدین معنی که عده‌یی می‌گویند: فارابی از فاراب خراسان است در حالی که فاراب در خراسان نیست چه شهری که در خراسان است فاریاب است نه فاراب، و یاقوت در معجم البلدان گوید: «فاریاب شهر مشهوری است در خراسان از اعمال جوزجان در نزدیکی بلخ، و بعضی از پیشوایان دانش بدانجا منسوب‌اند از جمله محمد بن یوسف فاریابی، یار و مصاحب سفیان ثوری...»^۱

و همو در ذیل فاراب گوید: «ولایتی است در ماوراءالنهر سیحون از بخش‌های بلاد ترک...» و از اینجا شاید احتمال بتوانیم داد که آنان که فارابی را منسوب به بلاد ترک دانسته‌اند اشتباهشان از اینجا ناشی شده است که: فاریاب را با فاراب یکی دانسته‌اند.

به هر حال ما از روزگار زندگانی و جریان حیات فارابی چیز زیادی نمی‌دانیم و نیز بطور قطع و یقین نمی‌دانیم که سیر تحصیل و کسب دانش و بینش او به چه نحوی بوده است.

گفته‌اند که: پدر فارابی «امیر لشکر» بوده و اصل او پارسی، و خود فارابی در وسیج یکی از دیه‌های کوچک فاراب ماوراءالنهر متولد شده است.^۲ فارابی یک بار به قصد تحصیل از ماوراءالنهر به بغداد آمد و بیشتر علوم را در همانجا فرا گرفت. چون در عربیت ورزیده شد، در حران به حلقه درس معلمی

۱. حموی، یاقوت، معجم البلدان، ۲/۳-۸۴۱، چاپ وستینفلد (افست اسدی، ۱۹۶۵).

۲. همانجا، ۴/۳-۸۳۳، چاپ ستینفلد.

نصرانی درآمد بنام یوحنا بن حیلان^۱ و پیش همو و شاید گروهی دیگر از ترسایان مجموعه‌های ثلاثی و رباعی^۲ را فرا گرفت. فارابی بار دیگر به بغداد باز آمد و به خواندن کتابهای ارسطو و تأملات فلسفی خویش پرداخت و بیشتر کتابهای ارسطو را به دقت خواند و در وقوف و آگاهی به دقایق آن کتاب مهارت یافت و سپس به خواندن کتاب «نفس» ارسطو آغاز کرد و آنرا به کرات خواند، چنانکه در آخر کتاب نفس ارسطو، مکتوبی از او یافتند که نوشته بود: «انی قرأت هذا الكتاب مائة مرة - من این کتاب را صدبار خواندم»^۳.

و هم از او نقل شده است که من کتاب سماع طبیعی ارسطو را چهل بار خواندم و باز هم بدان نیازمندم.^۴

۲. تو داناتری یا ارسطو؟

فیلسوف ما چندان در تفسیر و شرح و دقت در معانی افکار ارسطو تبهر یافت که به قول ابن قفطی «مشکلات آنرا حل و اسرار آن را کشف کرد و آنها را در کتابهای صحیح عبارت، لطیف اشارت تدوین کرد و آنچه را که الکندی و دیگران در صناعت تحلیل و شیوه‌های تعلیم از آنها غفلت کرده بودند بیان کرد و آنگاه در کتابی بنام احصاء العلوم آنها را تعداد کرد و تعاریف و اغراض آنها را به دست داد، بطوری که طالبان علم همواره از نظر و دقت در آن و طلب راهنمایی از آن بی‌نیاز نیستند»^۵.

این امور باعث شد که فارابی را معلم ثانی یا ارسطوی دوم^۶ لقب دادند. حاجی

۱. این کلمه را در متون مختلف به کتابت‌های گوناگون نوشته‌اند. در وفيات خیلان و در یاقوت خیلان آمده است ولیکن در متون جدید عربی خیلان ذکر شده و صحیح همین است. این (یوحنا بن حیلان) در روزگار المقتدر عباسی در (بغداد) وفات یافت (مسعودی، التنبیه والاشراف چاپ لایدن، ۱۲۲؛ ابن القفطی، تاریخ الحکماء، ۲۷۷، چاپ لایپزیک، ۱۹۰۳).

۲. مجموعه ثلاثی شامل نحو و بلاغت و منطق، و مجموعه رباعی شامل: حساب، موسیقی و هندسه و فلک است، و بلاتین اولی را Trivium و دومی را Quadrivium گفته‌اند.

۳. ابن خلکان، وفيات الاعیان، ۱۹۲/۲، چاپ تهران.

۴. ابن ابی اصیبعه، طبقات الاطباء، چاپ بیروت، ۶۰۶.

۵. ابن القفطی، تاریخ الحکماء، چاپ مصر، ۱۹۲.

۶. The Second Aristotle نگاه کنید به:

خلیفه از حاشیه مطالع نقل کرده است که: «مترجمان مأمون از کتابهای یونان ترجمه‌های مغلوطی انجام داده بودند که ترجمه یکی با ترجمه دیگری توافق نداشت، و این ترجمه‌ها همچنان بدون تحریر و شرح و پیرایش مانده بود؛ بلکه نزدیک بود که از میان برود، تا اینکه حکیم فارابی بوجود آمد؛ آنگاه پادشاه زمان او یعنی: منصور بن نوح السامانی از او خواست که این ترجمه‌ها را گرد آورد و از میان آنها ترجمه ملخص و مهذب و پیراسته‌یی که مطابق حکمت باشد بپردازد. فارابی این دعوت را پذیرفت، و چنانکه او خواسته بود کرد، و کتاب خویش را تعلیم ثانی نام نهاد، و از این روی او را معلم ثانی لقب دادند. و این کتاب همچنان بصورت مسوده در خزانه منصور مانده بود تا اینکه ابن سینا بر آن اطلاع یافت و از خلاصه آن کتاب «شفاء» را ساخت. و از بیشتر جاهای شفا فهمیده می‌شود که خلاصه تعلیم ثانی است.^۱

این قول را که حاجی نقل کرده است و از چند نظر قابل تردید و تأمل است فقط برای مزید اطلاع نقل کردیم والا درباره علت ملقب شدن فارابی به معلم ثانی قول معقول و صحیح آنست که ابن خلدون گفته است:

«ارسطو را معلم اول بدین جهت گفته‌اند که او آنچه از مباحث و مسائل منطق متفرق و پراکنده بود جمع کرد و در تهذیب آنها کوشید و بنای آنرا استوار کرد و اول علوم حکمیه و فاتحه آن‌ها قرار داد، و به سبب آنکه فارابی در این راه کوشید و تمام آن مسایل را از ترجمه‌های پراکنده و مشوش گرد آورد و در کتابی خلاصه کرد او را شبیه ارسطو کرد و از این روی او را معلم ثانی لقب دادند.»^۲ گویا فارابی به ارزش کار خود واقف بوده است که وقتی از او پرسیدند:

«آیا تو داناتری یا ارسطو؟» در جواب گفت: «اگر من در زمان او بودم البته بزرگ‌ترین شاگرد او بودم.»^۳

۳. فارابی در دربار سیف‌الدوله

چون فارابی روزگاری در بغداد زیست و در آموختن فلسفه تا سرحد کمال کوشید

۱. حاجی خلیفه، کشف الظنون. ۹۹۹/۳، چاپ مصر.

۲. ابن خلدون، مقدمه تاریخ، ۵۳۷، چاپ مصر، سال ۱۳۴۹ ه. ق.

۳. ابن خلکان، وفيات الاعیان، ۱۹۷/۲.

و بررموز و دقایق این علم آگاهی یافت از بغداد به حلب رفت، و شک نیست که یکی از علل کوچ او اضطرابات سیاسی بود که در بغداد بهم رسیده بود.^۱ امیر حلب در این روزگار سیف الدوله حمدان^۲ بود. آورده‌اند که چون ابونصر فارابی به مجلس سیف الدوله درآمد در حالی که لباس ترکان پوشیده بود، و او همیشه این لباس را می پوشید، سیف الدوله او را گفت: بنشین. فارابی گفت: کجا بنشینم؟ اینجا که منم یا آنجا که تویی؟! سیف الدوله گفت: آنجا که تویی. پس فارابی از روی شانه‌های مردم بگذشت و خود را به مسند سیف الدوله رسانید.

سیف الدوله را بندگان خاصی بود که با آنها به زبان ویژه‌ی سخن گفتی و کم کسی آنرا شناختی؛ با آن زبان به حاجبان گفت: «این شیخ ادب فرو گذاشت، من از او مطالبی بپرسم، اگر نتواند همه را پاسخ دهد او را بیرون کنید یا بسوزانیدش!» ابونصر به آن زبان ویژه پادشاه گفت: «یا امیر، صبر کن که کارها همه به عواقب آن وابسته است.» سیف الدوله شگفت ماند. پرسید: آیا تو این زبان می دانی؟ گفت: آری، من هفتاد زبان می دانم. آنگاه با عالمان حاضر در مجلس به سخن پرداخت، و در همه فنون سخن او برتر و بهتر بود و سخن دیگران فروتر، تا جملگی فرماندند و خواستند تا تقریرات او بنویسند؛ سیف الدوله آنها را از آن کار منصرف کرد و با ابونصر خلوت کرد و او را گفت:

- آیا چیزی می خوری؟

- ابونصر: نه

- آیا چیزی می نوشی؟

- ابونصر: نه

- سیف الدوله: خواهی که چیزی بشنوی؟

۱. دبور، تاریخ فلسفه اسلام، ۹۷، متن انگلیسی.

۲. ابوالحسن علی بن عبدالله بن حمدان، در سال ۳۰۱ یا ۳۰۳ هجری متولد شده و در ۳۵۶ هجری در حلب وفات کرد. بنو حمدان در فصاحت و سماحت و خردمندی مشهور بودند، و سیف الدوله مذکور، نامی ترین آنها، به سبب شاعری و حربهایی که با روم و یونان کرد و رعایتی که از دانشمندان نمود مشهور گشت. «و در دربار هیچ یک از پادشاهان - به جز خلیفگان عباسی - به اندازه دربار او بزرگان شعر و ستارگان دانش جمع نشدند.» (برای اطلاع بیشتر، رجوع شود به: ابن خلکان، وفيات الاعیان، ۳/۱-۴۶۱، چاپ مصر؛ ابن اثیر، الکامل فی التاریخ، ۵۸۰/۸، حوادث سال ۳۵۶)

- ابونصر: آری!

پس سیف الدوله به احضار خنیاگران دستور داد. تمام کسانی که در این فن ماهر بودند با انواع آلات موسیقی حاضر آمدند. هیچیک از آنها چیزی ننواخت مگر اینکه فارابی بر او عیب گرفت و گفت: خطا کردی!^۱

سیف الدوله گفت: در این صنعت هم چیزی می دانی؟

ابونصر: آری دانم و نیکو دانم!

آنگاه از میان خویش کیسه یی بیرون کرد و باز کرد و از آن چوبهایی بدرآورد و آنها را ترکیب کرد و بنواخت. حاضران مجلس همه بخندیدند؛ ابونصر آن را بازگشاد و این بار به طرزی دیگر ترکیب کرد و بنواخت، همه حاضران بگریستند؛ فارابی بار دیگر آنها بگشود و ترکیب آنها تغییر داد و بگونه یی دیگر بنواخت؛ این بار همه مجلسیان بخواب رفتند. فارابی آنها را خوابیده گذاشت و بیرون آمد. گفته اند: آلتی که قانون نامیده می شود از ساخته های اوست.^۲

شک نیست که این سخن به داستان و افسانه بیشتر می ماند تا به واقعیت، ولیکن چون گاه گاه آوردن داستان در ضمن تحقیق خالی از فایده نیست به نقل این داستان مبادرت کردیم.

فارابی پیوسته تنها بود و یا مردم معاشرت نمی کرد و آن زمان هم که در بغداد و دمشق بود یا در کنار جویباران و یا در دامن کوهساران و بوستانها زندگانی می کرد^۳، و

۱. فارابی در موسیقی چندین کتاب و رساله نوشته. اما بی شک بزرگترین کتاب او الموسیقی الکبیر نام دارد که اخیراً به تحقیق و شرح و مراجعه و تصدیق غطاس عبدالملک خشبه و دکتر محمود احمد الحفنی در ۱۲۰۸ صفحه در مصر چاپ شده. باسیر در این کتاب به راستی پژوهنده درمی یابد که فارابی بزرگترین موسیقی دان اسلام و ایران بوده و «هنوز هم مانند این کتاب پدید نیامده = فهو اعظم ما وضعه المسلمون فی هذه الصناعة منذ الاسلام الی وقتنا هذا» فارابی این کتاب را به خواهش «ابوجعفر محمد بن القاسم الکرخی» که از سال ۳۲۲ تا ۳۲۹ هـ وزیر «ابوالعباس الراضی بالله» خلیفه عباسی بوده، نوشته است. («مقدمه» الموسیقی الکبیر، ۳۵، چاپ مصر، بی تاریخ).

۲. ابن خلکان، وفيات الاعیان، ۱۹۲، چاپ تهران. این داستان در منتخب رسائل اخوان الصفاء، ۴/۱-۱۳۳ چاپ دکتر نصری نادر نیز آمده اما از فارابی نامی نبرده است.

۳. «وكان مدة مقامه بدمشق لا یكون غالباً الا عند مجتمع ماء او مشتبک ریاض...» (ابن خلکان، وفيات، ۱۹۳/۲)

بیشتر کتابهای خود را همانجا می نوشت و آنان که شوقی به دیدار او داشتند در آنجا به حضرتش می شتافتند و از او کسب دانش می کردند.

فارابی در روزگار خود پارساترین مردم بود؛ هیچوقت به کار مسکن و معیشت کوشش نکرد. نوشته اند که سیف الدولة مذکور روزی چهار درهم از بیت المال به او مقرر می داد و او در نهایت قناعت و بزرگ منشی با آن زندگی می کرد.

و نیز گفته اند که: فارابی باغبانی می کرد و از درآمد آن زندگی می کرد و شبها برای مطالعه از چراغ پاسبانان و داروگران استفاده می کرد. از این رو در حق او گفته اند: «عاش الفارابی فی دولة العقل ملوکاً و فی العالم المادی مفلوکاً»^۱ فارابی در دولت عقل همچون شاهان زندگی می کرد در حالی که کمیت او در زندگی مادی لنگ بود.^۲

«ابن ابی اصیبعه» نقل کرده که فارابی فقط ماءالقلوب برگان و شراب ریحانی می خورد و جز آن چیزی نمی خورد، همو پس از نقل مطلب مزبور، مستمری چهار درهم او را نقل کرده است^۳، و بنده نمی دانم کسی با این پول کم چگونه آن غذا را می خورد و آن شراب را تهیه می کرد؟ هم مگر این هم از معجزات حکمت باشد یا از کرامات ناقل این کلام!

و نیز گوید: سبب اشتغال فارابی به حکمت آن بود که شخصی چند عدد از کتابهای ارسطو را نزد وی به ودیعت نهاد و فارابی اتفاقاً بر آن کتابها نظر افکند موافق طبعش آمد و بخواندن آنها برانگیخته شد و همواره آنها را می خواند و در فهم آنها می کوشید تا - فی الحقیقه - فیلسوف شد.

این حرف هم درست بنظر نمی آید، چه تا کسی مایه کافی از علوم - بویژه از مقدمات - نداشته باشد یکدفعه با دیدن چند کتاب مشکل - آنهم از ارسطو - باور نمی توان کرد که بخواندن و فهمیدن آنها میل و شوق بیابد؛ این نیز به داستان آن عارف می ماند که در آب سرد تن خود را شست و بیرون آمد و گفت: «امسیت کردیاً و اصبحت عربیاً».

۱. احمد لطفی جمعه، تاریخ الفلسفة الاسلام فی المغرب و المشرق، ۱۴، چاپ مصر، سال ۱۳۴۵ هجری قمری.

۲. الریحانی = هو الشراب الصرف المفرح الطیب الرائحة = ریحانی شرابیست ناب و خوشبو و نیرو بخش (دزی، قاموس، ماده ریحان).

۳. ابن ابی اصیبعه، طبقات الاطباء، ۶۰۴، چاپ بیروت.

هم چنین از این قبیل است داستانی که برخی از اهل ترجمه آورده اند که او به تمام زبانهای عالم یا هفتاد لغت تکلم می کرد؛ زیرا چنانکه از کتابهای فارابی برمی آید زبان ترکی و فارسی را می دانسته است و به عربی نیکو می نوشته بدانسان که نوشته های او از جمال بلاغت خالی نیست، جز اینکه به نقل الفاظ و جمله های مترادف و لعی تمام داشته است و این امر تا حدودی مانع از دقت در تعبیرات فلسفی او نیز شده است.^۱



در کیفیت وفات فارابی دو قول است، برخی گفته اند: فارابی در صحبت بعضی از اصحاب و یاران خویش از شام به طرف عسقلان^۲ مسافرت می کردند، در اثناء راه به جماعتی از اوباش و حرامیان برخوردند. ابونصر گفت: آنچه از مال دنیا با ما هست همه را به شما دهیم ما را رها کنید تا سر خود گیریم. دزدان نپذیرفتند و سرانجام کار از گفتار به پیکار کشید و در ضمن آن ابونصر و همه یاران به قتل رسیدند.^۳

این سرگذشت مرگ فیلسوف ما بود؛ فیلسوفی که چون افلاطون در آرزوی مدینه فاضله بود و از طبایع انبیا جنس خویش بی خبر بود!

گروهی دیگر گفته اند که: فارابی به مصر مسافرت کرد و از آنجا به دمشق برگشت و از آنجا پیش سیف الدوله علی بن حمدان رفت و در آنجا وفات کرد و سیف الدوله با پانزده تن از خاصان خویش بر او نماز کرد.^۴

وفات فارابی به اصح اقوال در سال ۳۳۹ هجری بوده است.^۵

۱. دبور، تاریخ الفلسفة فی الاسلام، ترجمه عبدالهادی ابوریذه، ۱۹۷، چاپ مصر.
۲. عسقلان = شهری است در شام از اعمال فلسطین. (حموی، یاقوت، معجم البلدان، ۶۷۳/۳).
۳. شهرزوری، کنزالحکمه، ۳۹/۲، ترجمه مرحوم ضیاءالدین دری، چاپ تهران.
۴. ابن ابی اصیبه، عیون الانباء، ۶۰۳، چاپ بیروت.
۵. قاضی صاعد در طبقات الامم، ۶۳ و ابن ابی اصیبه در (طبقات الاطباء، ۶۰۵) و ابن القفطی در تراجم الحکما ۱۸۳ و ابن خلکان در (وفیات الاعیان، ۱۹۳/۲) و ابن اثیر در (الکامل فی التاریخ، ۴۹۱/۸، چاپ بیروت)، اتفاق کرده اند که وفات فارابی ۳۳۹ هجری بوده است و چون اغلب همین مترجمان حدود هشتاد سال عمر برای او ذکر کرده اند، از این روی تاریخ تولد فارابی تقریباً به سال ۲۵۹ هجری خواهد بود. عین عبارت ابن اثیر در باب وفات فارابی اینست «وفیها

۴- تألیفات فارابی و اهمیت آنها:

پیش از همه چیز باید دانست که فارابی در فکر آن بود که متنی منقح و پیراسته از آثار ارسطو تهیه کند این کار را نخستین بار الکندی (متوفی به سال ۲۶۰ قمری / ۸۷۳ میلادی) شروع کرد و همو بود که کوشید ارسطو را بعنوان فیلسوفی کامل و جامع معرفی کند؛ لیکن فارابی در تحصیل معرفت و شناخت ارسطو بدان حد کوشید که به تصدیق همگنان بر الکندی تفوق یافت^۱، و دانشمندان پس از او به آثار او بیشتر اعتماد کردند تا به آثار الکندی.

فارابی هر چه از ترجمه‌های علوم اوایل نادرست و نامدون یافت، در تدوین و پیرایش آنها کوشید و آنها را خلاصه کرد و میان مردم رواج داد. ابن ندیم گوید: فارابی هر آنچه از کتابهای ارسطو پیدا کرد تفسیر کرد و این کتابها هم اکنون میان مردم دست بدست می‌رود.

در تعداد کتابهای فارابی و آنچه از آنها برجای مانده، میان اصحاب ترجمه اختلاف است. ابن القفطی، هفتاد و چهار کتاب و رساله، و ابن ابی اصیبعه، یکصد و شانزده کتاب یا رساله، و ابن الندیم، هفت رساله در منطق از او یاد کرده‌اند یا به اسم و رسم نوشته‌اند.

لیکن آنچه از کتابهای فارابی برجای مانده، حدود ۱۲ رساله و کتاب در منطق و دیگر علوم است که در کتابخانه‌های اروپا موجود است؛ برخی از آنها به لاتین یا عبری نقل و ترجمه شده است^۲. و اخیراً برخی از آنها در مصر و بیروت و حیدرآباد به چاپ رسیده است.

از آثار فارابی آنچه در سیاست و ادب بازمانده چند کتاب یا رساله معتبر است که در زیر مختصری درباره آنها بحث می‌کنیم:

۱. مبادی آراء اهل المدينة الفاضلة، که بیشتر افکار تازه فارابی را در این کتاب توان یافت. این کتاب را دیترسی^۳ به سال ۱۸۹۵ چاپ کرد؛

[ای سنة ۳۹۹] توفی ابونصر محمد بن محمد الفارابی الحکیم معروف صاحب التضايف...
 ۱. «درس کل مدارس الکندی و فاقه فی کثیر منها و خصوصاً فی المنطق» (جرجی زیدان، آداب اللغة العربیة، ۲/ ۲۱۳، چاپ اول).

۲. یازجی و کرم، اعلام الفلسفة العربیة، ۱۸۴، چاپ بیروت، ۱۹۶۵.

۳. Dieterici این کتاب به انگلیسی تحت عنوان

۲. احصاء العلوم و التعریف بأغراضها، که به منزله مجموعه‌یی از همه دانش‌های عصر فارابی و تعاریف و خلاصه آنهاست. در اهمیت این کتاب همین بس که گفته‌اند: «طالبان علم به هیچ روی از مطالعه و راهنمایی آن بی‌نیاز نیستند.»^۱ ترجمه لاتین این کتاب در تمام قرون وسطی معروف بوده است و تحت عنوان درباره علوم یا درباره منشأ علوم^۲ میان دانش پژوهان دست به دست می‌گشته است. در این کتاب فارابی همه دانش‌های انسان را تحت هشت موضوع مورد مطالعه و بحث قرار می‌دهد:

۱. نحو، ۲. منطق - که شامل معانی بیان و شعر هم می‌شود؛ ۳. ریاضیات (که شامل مبحث نور یا مناظر و مرایا، نجوم، موسیقی، علم اثقال، مکانیک هم می‌شود)؛ ۴. فیزیک (که شامل علم کائنات جو، گیاه‌شناسی، جانورشناسی و روانشناسی هم می‌شود)؛ ۵. ما بعدالطبیعه (متافیزیک)؛ ۶. سیاست، ۷. علم قوانین (فقه)؛ ۸. علم کلام^۳.

۳. ماینبغی ان تعلم قبل الفلسفة یا ماینبغی ان يقدم قبل تعلم الفلسفة، چنانکه از نام کتاب معلوم می‌شود، فارابی در این کتاب می‌گوید: خواندن علوم طبیعی و عقلی ما را بر آن می‌دارد که احکام و قضایای خود را تصحیح و استوار کنیم و در این راه روشی معقول و صحیح پیش گیریم و این کار جز با ورزیدگی در هندسه و منطق امکان‌پذیر نیست^۴. نیز فارابی در این کتاب می‌گوید: «استاد فلسفه باید نیک‌خو و پرهیزگار باشد، و از شهوت کناره گیرد؛ بدانسان که شهوت او فقط برای تحری حقیقت و پژوهش دانش بکار رود؛ استاد فلسفه باید به قیاس [منطق] ارسطو تا بدان حد دوستدار باشد که راهنمای او باشد نه آنکه منطق ارسطو را برحق بگزیند! و نباید مبالغه باشد که این خصلت او را به تکذیب حق وادارد»^۵.

«Views of the Citizens of the Perfect State.» ترجمه شده است.

۱. ابن القفطی، اخبار الحكماء، چاپ مصر، ۱۸۲ «... لم يسبق اليه ولاذهب احد مذهبه فيه، ولايستغنى طلاب العلوم كلها عن الاهتداء به وتقديم النظر فيه...»

2. On the Sciences, or On the origin of the Sciences.

۳. Encyclopaedia Britannica، ۳۸۵/۸، چاپ ۱۹۶۹، لندن

۴. ماینبغی أن يقدم قبل تعلم الفلسفة، ۱۱-۱۲.

۵. همانجا، ۱۳.

بیهقی و شهرزوری نیز از فارابی نقل کرده‌اند که: «آنرا که به تحصیل حکمت آغاز می‌کند، شایسته چنانست که جوان و تندرست باشد؛ آداب بزرگان را فرا گرفته باشد؛ قرآن و لغت و علوم شرع را نیکو بداند و عقیف و راستگو باشد؛ از زشتکاری و حيله‌گری و خیانت و مکر دوری جوید؛ از کار زندگانی و وجه معاش فارغ‌البال و آسوده خاطر باشد؛ هیچ یک از ارکان شریعت را فرو نگذارد و ادبی از آداب آن را ترک نکند؛ دانش و دانشوران را بزرگ دارد؛ هیچ چیز را نزد او به اندازه دانش قدر و منزلت نباشد، و علم خود را پیشه و دکان قرار ندهد؛ و آنکس که جز اینها باشد، حکیمی دروغین است!»^۱

۴. کتاب السياسة المدینه که آنرا اب‌شیخو به سال ۱۹۰۲ در بیروت چاپ کرد. جرجی زیدان گوید: «این کتاب از قبیل کتب مربوط به اقتصاد سیاسی است که اهل تمدن جدید چنان می‌پندارند که از مخترعات آنهاست، در حالیکه فارابی هزار سال پیش در آن موضوع کتاب نوشته است»^۲.

۵. الجمع بین رأیی الحکیمین: افلاطون الالهی و ارسطو طالیس، که فارابی به گمان خود در این کتاب نشان داده است که میان عقاید فلسفی و اجتماعی افلاطون و ارسطو اختلاف و تضادی وجود ندارد. ما بزودی در این موضوع بحث خواهیم کرد. ۶. رسالة فی ماهیة العقل، در این رساله فیلسوف ماعقول مختلف را تحدید و تعریف کرده است و مراتب آنها را بیان داشته است.

۷. تحصیل السعادة، که در اخلاق و فلسفه نظری است.

۸. أجوبة عن مسائل فلسفیه، که پاسخ‌هایی است در باب سوالات فلسفی.

۹. رسالة فی اثبات المفارقات، که باز درباره موجودات غیرمادی بحث می‌کند.

۱۰. اغراض ارسطو طالیس فی کتاب مابعد الطبیعة، این کتاب یکی از بهترین کتابهای فارابی است و آنرا درباره تفهیم اغراض و مقاصد کتاب مابعد الطبیعه ارسطو نوشته است. ارزش این کتاب را از داستان زیر می‌توان فهمید:

ابن سینا می‌گوید^۳ که: «چون به آموختن علم الهی آغاز کردم کتاب مابعد الطبیعه

۱. بیهقی، تتمه صوان الحکمة، ۱۵-۱۴؛ کنزالحکمه، ۱۸۱/۲، ترجمه فارسی، به خامه مرحوم دری.

۲. جرجی زیدان، آداب اللغة العربیة، ۲۱۲/۲ «... وهو من قبیل الاقتصاد السیاسی الذی یزعم اهل التمدن الحدیث انه من مخترعاتهم، و قد کتب فیہ الفارابی منذ الف سنة».

۳. ابن القفطی، اخبار الحکماء، ۱۹۲، چاپ مصر.

ارسطو را خواندم؛ آنچه مراد او بود در نیافتم و غرض واضع آن کتاب برایم مشکل شد؛ این کتاب را چهل بار خواندم و عبارات آنرا از بر کردم و با وجود این باز آنرا نفهمیدم و ندانستم که مقصود نویسنده کتاب چیست! از خود نومید شدم و گفتم: این کتابی است که فهم آن در حد من نیست.

در یکی از روزها،... به بازار کتابفروشان رفتم در دست دلالتی کتابی بود به من نشان داد. آن را رد کردم و گفتم: از این کتاب فایده‌تی عاید من نمی‌شود.

دلال گفت: این کتاب را بخرز زیرا ارزان است و آنرا به سه درهم به تو می‌فروشم که صاحب آن به پول آن نیازمند است. من آن کتاب را خریدم و به خانه برگشتم شگفت اینجاست که دیدم کتاب از آن فارابی است که در اغراض ما بعدالطبیعة ارسطو نوشته است. چون یکبار آن را خواندم اغراض نویسنده کتاب بر من فاش شد.

۱۱. رسالة فی السیاسة.

۱۲. فصوص الحکم در حکمت الهی و تصوف و مباحث نفس. این کتاب در مصر بارها چاپ شده است، و در ایران هم آن را به فارسی ترجمه کرده‌اند.^۱ این کتاب ۶۸ فص دارد که در ضمن هر فسی یکی از مباحث حکمت مورد بحث قرار گرفته است.

جز این کتاب و رسالات، مجموعه‌یی، هم از آثار فارابی در حیدرآباد دکن چاپ شده است که شامل رسالات زیر است.

۱. رسالة فی اثبات المفارقات (۱۳۴۵ هجری)؛
۲. رسالة فی أغراض ما بعدالطبیعة (۱۳۴۹ هجری)؛
۳. کتاب فی تحصیل السعادة (۱۳۴۵ هجری)؛
۴. التعليقات (۱۳۴۶ هجری)؛
۵. کتاب التنبیه علی سبیل السعادة (۱۳۴۶ هجری)؛
۶. الدعای القلیة (۱۳۴۹ هجری)؛
۷. شرح رسالة زینون الکبیر الیونانی (۱۳۴۹ هجری)؛
۸. کتاب السیاسات المدنیة (۱۳۴۶ هجری)؛
۹. کتاب الفصوص (۱۳۴۵)؛

۱. مرحوم مهدی الهی قمشه‌یی این کتاب را به فارسی ترجمه کرده و زیر عنوان جلد دوم از کتاب حکمت الهی خود چاپ کرده است. برخی معتقد شده‌اند که این رساله از فارابی نیست.

۱۰. فضیلة العلوم او الصناعات (۱۳۶۷ هجری، ۱۹۴۸ میلادی)؛

۱۱. رسالة فی مسائل متفرقة (۱۳۴۴ هجری).

بحث در شرح محتویات این رسالات، و اینکه تا چه اندازه ارزش علمی و فلسفی دارد سخن را به درازا می‌کشاند؛ ما در بحث از عقاید فارابی خواهیم کوشید از همه این نوشته‌ها استفاده کنیم، از این روی، تا حدودی مطالب این کتابها برای خوانندگان گرامی روشن خواهد شد.

از این مختصر که درباره کتابهای فارابی گفتیم خواننده خود می‌تواند پی به اهمیت آنها ببرد.

لیکن ما برای تأکید بیشتر قول چند تن از بزرگان این فن را یاد می‌کنیم: نخست: قول ابن سینا است که پیش از این هم نقل کردیم. ابن سینا که در حکمت یونان و شناخت معلم اول، غیر از خود کسی را لایق این راه نمی‌دانست به فضل فارابی اذعان کرده و فهم کتاب مابعد الطبیعة ارسطو برای او به وسیلة کتاب اغراض مابعد الطبیعة لارسطو طالیس ممکن شده است.

دو دیگر آنکه از موسی بن میمون قرطبی (وفات، ۱۲۰۴ م.) نقل کرده‌اند که به دوست خود صموئیل گفت: «آگاه باش که در منطق جز کتابهای فارابی را نخوانی. زیرا هر چه او نوشت، استوارتر از دیگران نوشت.»^۱

سدیگر آنکه ماکس مایرهوف گوید: «کتابهای فارابی، پس از مرگ وی اثر بزرگی بجا گذاشت تا بجایی که چندین سده آنها را به عنوان کتب درسی در مصر و اسپانیا می‌خواندند.»^۲

از همه بالاتر داوربی است که امام محمد غزالی (درگذشته ۵۰۵ ه. ق.) درباره مترجمان آثار یونانی و متفلسفان اسلامی کرده است و در ضمن آن گفته است که: «... سخنان مترجمان آثار ارسطو از تبدیل و تحریف برکنار نیست و همواره نیازمند تفسیر و تأویل است، بنحوی که این امر در میان آنها نزاعی برانگیخته است؛ و استوارترین آنها برای نقل و تحقیق از متفلسفان اسلامی ابونصر فارابی و ابن سینا است...»^۳.

۱. التراث اليونانی، ۷۹-۸۰، چاپ مصر. ۲. همانجا، ۸۴، چاپ مصر.

۳. «... اما المترجمون لكلام رسطاليس، لم ينفك كلامهم عن تحريف و تبديل؛ محوج الى تفسير و تأويل، حتى اثار ذلك ايضاً بينهم نزاعاً، و اقومها بالنقل و التحقيق من المتفلسفة في

فکر می‌کنم از این جمله که گفتیم واضح شد که کتابهای فارابی در تحکیم اساس فلسفه یونان در میان مسلمانان تا چه اندازه مؤثر بوده است و نیازی به بیان بیشتر نیست. اکنون می‌رویم بر سر افکار فارابی.

۵. افکار فارابی

در این مختصر که از فلسفه و افکار فارابی بحث خواهیم کرد، خواهیم کوشید که اندیشه‌های عمده فارابی روشن گردد.

نخست باید دانست که مهم‌ترین کار فارابی توفیق میان دین و فلسفه بود. البته این کار پدیدار نوی در تاریخ فکر انسان نیست زیرا فیلسوفان اسکندرانی از آن بی‌خبر نبودند و حتی فلوطین^۱ به فکر ایجاد مکتبی در فلسفه بود که بتواند به وسیله آن میان

الاسلام الفارابی ابونصر، و بن‌سینا... (تهافت الفلاسفه، ۶-۷۵ چاپ مصر، ۱۹۵۸، به اهتمام دکتر سلیمان دنیا).

۱. فلوطین Plotinus تولد او به سال ۲۰۵ میلادی و وفاتش به سال ۲۷۰ میلادی بود. او بزرگترین شاگرد آمونیوس سکاس بود و همو بود که افکار نو - افلاطونیان را به صورت اساسی بیان کرد. تعالیم او از بسیاری جهات مشابه فیلون یهودی (۲۵ ق. م. وفات ۴۰ م) بود جز اینکه فلوطین مانند او در تأکید اصول مذهب یهود اصرار نورزید. به نظر فلوطین نیز خدا «حقیقت غایی» است؛ روحی آن چنان عظیم است که ماوراء همه توصیفات محدود است. نزدیک‌ترین عبارت به واقعیت اینست که او را واحد بگوئیم و علت نامتعیین، که همه اشیاء متعین از او صادر می‌شود. به نظر فلوطین، حقیقت، سلسله مراتبی دارد که از خدا آغاز می‌شود و در ماده پایان می‌یابد. ماده، عدمی است و تقریباً غیر واقعی. مهم‌ترین مرتبه پایین‌تر از خدا، عقل و پس از آن روح و پس از آن ماده است. در تفکر فرقها و امتیازات پیدا می‌شود، این تکثر همچنان ادامه می‌یابد تا به اشیاء مادی می‌رسد. روح انسان، پاره‌یی از روح جهانی است، و آن نیز در تقسیم، ذهن است و موجودی حساس. و انحطاط روح انسان منوط به این است که تابع احساسات شود و نجات فقط وابسته به این است که با خدا اتحاد پیدا کند و یکی شود، و این کار از یک طرف به وسیله عطف توجه به خود و مراقبه ممکن است؛ و از این طریق که شخص خودپسندی را در خود بمیراند، و در عوالمی بیندیشد که او را به این اتحاد نزدیک گرداند، حیات اجتماعی هم فروتنی را افزایش می‌دهد. ولیکن قدم نهایی در این راه فقط به تجربه صوفیانه حاصل می‌شود و آن بس نادر است و خود فلوطین تنها سه یا چهار بار در زندگانی بدان نائل آمده بوده است. عقاید فلوطین در باب اجتماع مبتنی بر کتاب جمهور افلاطون است. افکار فلوطین را شاگرد او فرفورئوس صوری (درگذشته ۳۰۴ م) در رسائل نه گانه شش عددی جمع کرد (= تاسوعات = تسقیات = نه گانه ها) که

ادیان گوناگون و فلسفه‌های مهم جمع کند. توگویی طبیعت عقل اسلامی بر آن شده بود که در ضمن التقاط از مکتب‌های مختلف، متناقضات را با هم جمع آورد و معارف گوناگون را در یک واحد هماهنگ گرد کند. در واقع کار معتزله و اشعریه هم همین بود منتهی در این راه معتزله بیشتر طرف عقل را می‌گرفتند و اشعریه طرف سنت را. و همین مسائل جاری و مورد بحث میان اشعریان و معتزلیان بود که فارابی را به خود آورد. او فکر کرد که عقل را برای انسان بیهوده نداده‌اند و عاقلان همه عبث و نابجا نگفته‌اند و «بیهوده سخن به این درازی نبود!» پس عقل اساسی دارد و عاقلان حق می‌گویند. از طرفی رسالت محمدی نیز حق است؛ از این‌روی، حق ضد حق نمی‌تواند باشد!

نکته دوم اینکه: فارابی به افلاطون ارادت داشت و او را پیشوای حکیمان می‌دانست. از طرفی اهمیت ارسطو را هم فراموش نمی‌کرد زیرا تسلط او را در فکر متقدمان و معاصران خویش می‌دید و نیز سخن افلاطون را درباره او می‌دانست که گفته بود: «ارسطو عقل حوزه علمیه من است.» فارابی با توجه به این مسائل می‌خواست نخست میان افلاطون و ارسطو الفت دهد و آنگاه فلسفه را با دین بر سر آشتی آورد. و اینک خلاصه بحث او:

توفیق میان افلاطون و ارسطو - فارابی در چند کتاب میان افلاطون و ارسطو توفیق داده، که از آنها فقط «الجمع بین رأی الحکیمین» برجای مانده است. و اگرچه «ابن رشد» پس از او، ارسطو را برتر از افلاطون شمرده است و لقب انسان الاهی به او داده است، فارابی مطلقاً میان این دو فیلسوف فرق نمی‌داند، چه می‌گوید: «... دانش پژوهان مختلف از اقوام گوناگون، همه به بلندی قدر و منزلت این دو حکیم اعتراف دارند و در حکمت قول هر دو تن را معتبر می‌شمارند و اذعان دارند که استنباط علوم و معارف و فهم دقایق حکمت به همت این دو حکیم تمام شده است.»

- «... ولیکن گروهی فکر می‌کنند که در اثبات مبدع اول، و اینکه همه سبب‌های خلقت از اوست و نیز در امر نفس و عقل و مجازات افعال خیر و شر و بسیاری از

مدتها رقیب نیرومندی برای مسیحیت در امپراطوری روم بود. برای اطلاع بیشتر، رجوع شود به:

Handbook in the history of و چاپ سال ۱۹۶۵؛ ۸۹-۹۰/۱۸ Encyclopaedia Britannica

Philosophy، بقلم، Albert Avey، ۶۱-۲.

امور مدنی و اخلاقی، میان این دو حکیم اختلاف است...»
 فارابی می‌گوید: در اینجا ما با دو اشکال مواجه هستیم: نخست اینکه به فضیلت این دو مرد - به تساوی - اعتراف کنیم؛ دوم آنکه بپذیریم این دو از برخی لحاظ با هم اختلاف دارند و لذا خود آنها در حکمت به یک پایه نیستند.
 و از آنجا که فلسفه نزد فارابی یکی بیش نیست؛ برای رفع این اختلاف سه فرض زیر را وضع می‌کند:

۱. نخست باید دانست که این دو فیلسوف، فلسفه را به این عبارت تعریف کرده‌اند که: «هی العلم بالموجودات بما هی موجودة» فلسفه علم و آگاهی به موجودات است بدان گونه که هستند؛ ۲. حال یا باید این تعریف، که ماهیت فلسفه را بیان می‌کند نادرست باشد، و یا اینکه رأی و اعتقاد تمام یا بیشتر مردمان، در تفلسف^۱ این دو مرد بزرگ باطل و ناروا باشد؛ ۳. و یا اینکه بگوییم: در فهم و معرفت و آگاهی کسانی که گمان نمی‌برند در میان این دو حکیم، در اصول حکمت خلاف است تقصیر و نقصانی باشد.

فارابی از این سه فرض که خود وضع کرده است، اولی را کاملاً رد می‌کند، و می‌گوید: تعریف فلسفه بدینسان بسیار منطقی و راست است، و غبار شک و تردید بر دامن آن نتواند نشست، چه این تعریف، ماهیت و غایت حکمت را باز می‌نماید. فرض دوم را چنین رد می‌کند که می‌گوید: ترجیح این دو حکیم بر سایر حکیمان به واسطه مردمان صاحب‌نظر، امری اتفاقی و تصادفی نیست؛ چه دانشمندان پس از تأمل و دقت در آثار فیلسوفان مختلف و نقد و بحث عمیق و طویل در سخنان آنها و سنجیدن آنها با افکار و آثار این دو حکیم، بر ترجیح و تقدم این دو اجماع کرده‌اند، و چه چیز صحیح‌تر و استوارتر است از آنچه عقول مختلف بدان بگرایند و اندیشه‌های اهل فن به راستی آن شهادت بدهد؟

می‌ماند فرض سوم. فارابی می‌گوید: در اینکه مردمان در مورد این دو حکیم و فهم اصول فلسفه آن دو قصور کرده‌اند و به ظاهر اعتماد کرده‌اند شکمی ندارم. واقعیت آن است که اگر فرق و اختلافی در فلسفه این دو حکیم مشاهده می‌شود،

۱. خوانندگان را توجه می‌دهیم که تفلسف در اینجا به معنی تظاهر به خواندن یا فهمیدن فلسفه که فرنگیان بدان «فیلسوف نمایی» = Philosophizing گویند نیست، بلکه مقصود اشتغال به فلسفه و یا حکمت ورزی و یا به تعبیر ابوسعید ابی‌الخیر حکمت دانی یا فلسفیدن است.

مقصود به ظاهر است نه براساس و پایه آن.

از آن اختلاف‌های ظاهری یکی اینست که می‌گویند: زندگانی ارسطو با زندگانی افلاطون اختلاف دارد؛ چه افلاطون از اسباب دنیا و لذات آن اجتناب می‌کرد ولیکن ارسطو بدان اقبال و توجه تمام داشت، زیرا ازدواج کرد و بچه آورد، ثروتمند شد و وزیر اسکندر گشت!

فارابی در جواب می‌گوید: اگر افلاطون سیاسیات را تدوین کرد و سیرت‌های عادلانه و زندگانی معنوی و حیات مدنی را بیان داشت، و فضایل نفسانی را آشکار کرد و فساد را که به سبب دوری از حیات اجتماعی در «مدینه فاضله» و ترک همکاری و تعاون، عارض فرد و اجتماع می‌گردد شرح کرد و باز نمود، ارسطو نیز در رسایل سیاسی و مباحث اخلاقی خود، راه افلاطون را پیش گرفت. بنابراین اگر چه در زندگانی روزمره، آن دو با هم اختلاف داشتند، در تعالیم اجتماعی و اخلاقی هر دو با هم متفق‌اند. و اگر درست‌بنگري آن اختلاف فردی هم مربوط به مزاج و طبیعت است نه در طبیعت تعالیم. چه مردم را می‌بینیم که با وجود فهمیدن راه صحیح و مناسب، در عمل همواره آن راه را نمی‌روند و بیشتر با طبیعت و مزاج جسمی خود دمساز می‌شوند و طبق آن رفتار می‌کنند نه طبق عقاید سیاسی خود!

یکی دیگر از آن اختلافات، اینست که افلاطون معتقد به وجود عالم مفارق [= غیرمادی] و ازلی بود که گاهی از آن به معقولات خالده و زمانی به مُثُل تعبیر کرده‌اند، در حالیکه ارسطو وجود این عالم یا عالم مُثُل را انکار می‌کرد و در رد آن می‌کوشید.

ولیکن فارابی گمان می‌کند که ارسطو از این روش خود نادم و پشیمان گشت و سرانجام برای رفت که استادش افلاطون رفته بود و در نتیجه، وجود صور روحانی را در عالم مثل ثابت دانست (?) عین سخن او اینست که: «همانا ارسطو اعتقاد دارد

۱. البته وزیر شدن ارسطو برای اسکندر، چندان روشن نیست، و فارابی اینجا نیز به قولی ضعیف استناد کرده است. همین طور، زهد و اجتناب افلاطون نیز چندان قوی نبوده است.

۲. الجمع بین رایى الحکیمین، ۴-۱۳؛ مصطفی عبدالرازق، التمهید لتاریخ الفلسفة الاسلامیة ۴۵-۴۰، چاپ مصر، سال ۱۹۴۴.

که صور روحانی، وراء این عالم قرار دارد، زیرا چون مبدع اول بوجود آورنده همه هستی است، پس لازم است، صور چیزهایی که ایجاد آنها را می خواهد، ذاتاً نزد او باشد، و اگر مثل در عقل الهی نباشد، او را مثالی یا نموداری عقلی نباشد که آنچه می آفریند، بدان نحو کند.^۱

اختلاف دیگر آنست که افلاطون برای این عالم صانعی قائل است که آنرا از عدم به وجود آورده است. و حال آنکه ارسطو بدان رفته است که عالم ازلی و قدیم است و تنها نیازمند ناظم است. راه حل این اختلاف آشکار چگونه است؟

باز فارابی اختلاف آن دو را انکار می کند و گمان می برد که ارسطو همچون افلاطون قائل به حدوث عالم است، و در پی آن می گوید که: ارسطو ذکر «قدم عالم» را در کتاب طویقا آورده - آنگاه که از قیاس صحبت می کند - بدین نحو که می پرسد: «آیا این عالم قدیم است یا حادث؟» و همو در کتاب السماء و العالم بیان می کند که: «عالم آغاز زمانی ندارد.» و از این سخن گمان برده اند که ارسطو به قدم عالم قائل است. سپس خود فارابی اضافه می کند که: «زمان ناشی از حرکت فلک است، از این روی چگونه ممکن است که شامل آن هم بشود؟ و اگر تو، به کتاب الربوبية یا اثولوجیا رجوع کنی، برای تو شکی نمی ماند که ارسطو وجود صانع مبدعی را که جهان را از نیستی به هستی آورده، برای این عالم اثبات کرده است و از اینجا معلوم می گردد که آفریدگار هیولی را از عدم یا از لا عن شیء آفریده است و سپس آن هیولی، بنابر اراده آفریدگار توانا جسمیت یافته است.^۲

۱. آنان که با فلسفه ارسطو آشنایی دارند درمی یابند که فارابی در این توفیق اشتباه کرده است چه مطلبی را که ارسطو انکار ورد کرده بوده به او نسبت داده است. ارسطو قائل است که اصل و حقیقت اشیاء در خود آنهاست و از این روی فلسفه او نقیض فلسفه افلاطون است. شک نیست که در این مورد نیز فارابی، افکار فلوطین را از آن ارسطو دانسته و این سخنان را به غلط به ارسطو نسبت داده است.

۲. الجمع بین رایى الحکیمین، ۲۲-۲۶، چاپ لایدن. بی نیاز از بیان است که سبب نخستین گمراهی فارابی در این استدلال که گمان داشته کتاب الربوبية از تألیفات ارسطو است. و حال آنکه این کتاب، چنانکه پیش از این گفتیم، از فلوطین است و او نیز در قضیه حدوث عالم به رأی آمونیوس سکاس استاد و معلم خود استشهاد کرده است، از این رو رأی به حدوث عالم از ارسطو نیست و فارابی در این مورد هم دچار اشتباه شده است.

در مسأله شناسایی: افلاطون قائل به تذکر^۱ است، یعنی می‌گوید: پیش از آنکه ما به این عالم بیاییم در عالم معقولات یا مثل، حقایق اشیاء را دریافته بوده‌ایم، ولیکن چون به این خاکدان تیره آمدیم غبار فراموشی پیرامون آن حقایق را فراگرفت. با این همه آن حقایق به کلی از لوح دل یا ضمیر ناپدید نشده است و اگر یادآوری و تذکری بشود ما را به یاد آن عالم و آن دانسته‌ها می‌اندازد. این نظر افلاطون بود در باب شناسایی.

ولیکن ارسطو قایل است به اینکه حواس، صورت چیزهای عالم خارج را می‌گیرد و آنها را به نفس می‌رساند و بدین وسیله نفس از آنها متأثر می‌گردد. آنگاه عقل، میان این صورتهای موازنه و مقارنه ایجاد می‌کند و از طریق استدلال، معرفت را می‌سازد.

فارابی بحث می‌کند و می‌کوشد تا به هر صورت که باشد نظریه ارسطو را به مبدأ تذکر افلاطون بازگرداند و هر دو نظر را یکی قلمداد کند. وی در این را به انواع وسیله‌ها و تعلیل‌ها دست می‌یازد که خلاصه آن اینست:

ما چیزی را نمی‌شناسیم جز از خلال برخی از صفات آن. و نیز چیزی را تشخیص نمی‌توانیم کرد، جز با نسبت دادن معلوماتی پیشین با این صفات، یعنی: امری که به کلی مجهول است قابل شناخت نیست. پس معرفت عبارت می‌شود از تقارب میان دو چیز همانند. و این امر همان تذکر است و از این جاست که می‌بینیم افلاطون معرفت را جز تذکر چیزی نمی‌داند، و این نظریه، بالذات، همان نظریه ارسطوست، چه ارسطو در پایان کتاب «تحلیلات» می‌گوید که: هر معرفتی نتیجه اعتبارات و معلومات سابق است. زیرا ما یک چیز را وقتی می‌شناسیم که آنرا با چیز دیگری که پیش‌تر بدان معرفت یافته‌ایم قیاس کنیم. همچنین شیء جزئی را به واسطه شناختن و معرفت سابقی که از مفهوم عالم داریم، می‌شناسیم. و این عقیده، به نظر فارابی، عیناً همان عقیده‌ی است که افلاطون بدان رفته است.^۲

باز فارابی می‌افزاید: اگر در این مورد با وجود این توضیح‌ها که دادیم، خلافتی در میان آن دو بزرگوار دیده می‌شود، مرجع آن اینست که افلاطون، مسأله تذکر را، در

1. Remember; remembrance; Reminiscence.

۲. کتاب الجمع، ۲۳، چاپ لایدن.

ضمن بحث از طبیعت یا ماهیت روح بیان کرده، اما ارسطو آن را در ضمن بحث از علم منطقی به میان آورده و همین امر برخی را به اشتباه انداخته و به گمراهی کشانده است تا به حدی که معتقد شده‌اند که حتماً میان افلاطون و ارسطو تضادی وجود دارد در صورتی که حق آنست که میان آن دو خلاقی نیست.

با وجود همه تلاش‌ها که فارابی برای سازگار کردن افکار افلاطون و ارسطو انجام می‌دهد و به گمان خود با پیروزی به جواب این مسائل فائق می‌آید، لکن در برخی مسایل دیگر در کار خود شک می‌کند و ای بسا نفس خود را مورد سؤال قرار می‌دهد و برای نمونه سؤالهایی از این قبیل از خود می‌کند که: «آیا ارسطو در تناقض افتاده؟» و «آیا این سخنان، عقاید خود ارسطو است یا افکار فیلسوفان دیگر است که ارسطو آنها را دیده و خوانده است؟» فارابی این امر را که ارسطو در تناقض بیفتد، جداً بعید می‌داند، از طرفی این امر را هم که برخی از این اقوال و مؤلفات از ارسطو نباشد نمی‌پذیرد و می‌گوید: «این کتابها چنان مشهور و معروف است که احتمال انتساب آنها به دیگری اصلاً معقول نیست.»

فارابی این بحث را چنین که بیان کردیم به پایان می‌برد و یقین می‌کند که این دو حکیم در بنیاد اندیشه و تفکر خویش با هم هم‌آهنگی دارند و اگر در فروع با هم اختلافاتی دارند چندان «در خور توجه نیست و بیشتر به طرز تعبیر و بیان آن دو مربوط است.»

ولیکن سبب اصلی اشتباهات واضح فارابی اینست که کتاب الریسویه و تاسوعات فلوطین را از آن ارسطو می‌داند و لذا باید گفت: تمام بحث‌های او در جمع میان این آراء متناقض و توافق دادن به آنها، از بیخ و بن بی‌اساس است. جز اینکه فلاسفه‌یی که بعد از او آمدند، به این مسأله توفیقی توجه چندانی نداشتند، زیرا به قضیه دیگری که مهم‌تر از این مسأله بود، توجه یافتند و آن فکر توفیق میان حکمت و شریعت بود که خود فارابی آن را بنیاد نهاده و در تحکیم پایه‌های آن کوشیده بود.

آشتی میان حکمت و شریعت - فارابی بحث مخصوص مستقلى، که در آن میان حکمت و شریعت توفیق دهد، انجام نداده است، با این همه بیشتر قضایایی که در فلسفه او مورد بحث قرار گرفته تمایل آشکار و بارزی است به این فکر توفیقی. فارابی بیشتر این تحقیق‌ها را در مباحثی نظیر فیض و نظام عقول و نظریه نفس بعهد

گرفته است و به ویژه در کتاب *آراء اهل المدينة الفاضلة* که می‌گوید: «رئیس مدینه باید هم فیلسوف و هم نبی باشد.» و از همین موازنه که میان فیلسوف و نبی اقامه می‌کند، برمی‌آید که باید نتیجه گرفت که: نزدیک کردن دو تن در مصدر معرفت به هم دیگر، در واقع، نزدیک کردن و آشتی دادن فلسفه و شریعت و توفیق میان آن دو است.

فارابی زمانی که می‌خواهد میان فلسفه و دین یا حکمت و شریعت توفیق دهد، رأی خود را بر دو پایه می‌گذارد:

- نخست آنکه می‌گوید: شریعت و حکمت به اصل واحدی برمی‌گردد چه بازگشت شریعت به وحی است و وحی از جانب خداست و بازگشت فلسفه به طبیعت است و طبیعت نیز صنع خدا و آفریده اوست.

- دوم آنکه: پیامبر و فیلسوف هر دو معرفت را از سرچشمه علم الهی می‌گیرند، پیامبر به واسطه جبرئیل که حامل وحی برای اوست، و فیلسوف پس از آنکه عقل او مستفاد^۱ شد معرفت را به توسط آن از عقل فعال می‌گیرد. تفاوت ظاهری هم که وجود دارد، از میان می‌رود هرگاه بدانیم که اعتقاد فارابی بر اینست که: عقول، همان فرشتگانند، و «عقل دهم» واسطه میان عالم بالا و عالم ماست. فرق ظاهری میان «حکمت‌دان» و «پیامبر» از آنجاست که پیامبر حقایق را به طور جلی و آشکار و به اشکال مختلف آن از عالم بالا می‌گیرد ولیکن فیلسوف برخلاف او، حقایق را از قرائن و به وسیله استنتاج و استدلال استنباط می‌کند و می‌کوشد تا آنها را مجرد و عاری از متعلقات ماده در نظر گیرد^۲.

به نظر فارابی شریعت بدان سبب با اسلوب تمثیلی و تشبیهی بیان شده که مخاطب آن طبقات مختلف مردم - از عامه و خاصه - است، ولیکن فلسفه منحصر به گروه ویژه و کمی است که مشغولان به آن، تنها به بحث عقلی مجرد اقتصار می‌ورزند.

فارابی از این هم بالاتر می‌رود و می‌گوید: نبوت بالذات، بابتی از ابواب معرفت است، چه نبی دارای مخیله‌یی نیرومند و تیزبای است که می‌تواند تا عالم معقولات

۱. نظر فارابی را در باب عقول عشره پس از این به تفصیل خواهیم آورد.

۲. المسائل الفلسفية والاجوبه عنها، ۱۱۰-۱۰۶، چاپ مصر؛ کتاب الجمع، ۲۸؛ المدينة الفاضلة ۱۷-۱۸.

نیز پرتوافگنی کند و از آنجا نور حق و وحی الهی را دریابد، و حال آنکه فیلسوف این «حقایق ثابت» را از راه تأمل و به کمک عقل تحلیل‌گر خود و بیاری قوه فکر در می‌یابد. حاصل، آنکه اگر، راه هم مختلف و متفرق باشد، عاقبت نبی و فیلسوف هر دو خود را به «عقل فعال» مربوط می‌سازند و به وحدت می‌رسند، و بدینسان فکر توفیق میان افلاطون و ارسطو، در رأی فارابی به توفیق حکمت و شریعت می‌انجامد.



فلسفه وجود. حق آنست که قسمت اعظم فلسفه فارابی حول محور «مابعدالطبیعه» می‌چرخد، به نحوی که مبحثی درباره «نفس» یا درباره «اجتماع» ندارد که در آن روش مثالی و عقلی خود را از دست بدهد و یا ترک کند. ولیکن ما به بحث وی درباره واجب الوجود و عالم و کیفیت صدور آن از عقل اول به طریق فیض و نیز عقول و ماهیت آنها نظری می‌افکنیم و در این راه تا آنجا که ممکن است می‌کوشیم که باز از آثار فارابی سود جوییم.

- **الله یا واجب الوجود.** - فارابی بر آن است که هر موجودی یا واجب الوجود است یا ممکن الوجود، و جز این دو نوع وجودی نیست.^۱

و چون لازم است که هر ممکنی را علتی بوجود آورد و ممکن نیست که علت‌ها الی غیر النهایه تسلسل یابند، چاره‌ی نداریم جز اینکه به وجود موجودی واجب الوجود قایل شویم که وجود او را علتی نیست^۲، و ذاتاً کامل است، و او از ازل - بالفعل - به ذات خویش قائم است و تغییر را در او راه نیست. «عقل محض» و «خیر محض» و «معقول محض» و «عاقل محض» است. و این چهار چیز در ذات او واحد است. و هموراست غایت کمال و جمال و بهاء [= روشنی]، و نیز برترین شادیاها اوراست؛ وجود او را برهانی نیست، بلکه او بر همه اشیاء برهان است، و

۱. البته در این تقسیم، واجب الوجود را به واجب الوجود بذاته و واجب الوجود بالغیر تقسیم می‌کند، و هرگاه این دومی پیدا شود خود ممکن الوجود می‌شود (عیون المسائل، ۵۷، چاپ لایدن).

۲. آراء اهل المدينة الفاضلة، ۹، چاپ مصر؛ الدعای القلیه، ۲-۴، چاپ حیدرآباد سال ۱۳۴۹ ه. ق.

همو علت نخستین برای موجودات دیگر است و ماهیت او عین ذات اوست.^۱
و معنی موجود واجب در ذات خویش حامل برهان وحدانیت او نیز هست و برهان آن این است که او را شریکی نیست، چه اگر دو موجود بدین صفت باشند، هر یک از آن دو واجب الوجود هست، و از یک جهت با هم متفق اند و از جهتی متباین، و در آنچه اتفاق دارند غیر آن چیز است که در آن تباین دارند، پس هر یک از آن دو با لذات واحد نیستند.^۲

و این موجود نخستین را ما خدا می نامیم، و چون او ذاتاً واحد است از این روی در او ترکیبی نیست، و چون جنسی ندارد تعریف او امکان ندارد، جز اینکه انسان خود بهترین نامهایی را که دال بر منتهای کمال است برای خدا اثبات می کند، و هرگاه او را به صفتهایی صفت می کنند، آن صفات دلالت بر معانی ندارد که میان مردم جاری است بلکه دال بر شریف ترین و عالی ترین معانی آن الفاظ است، که ویژه اوست.^۳

و برخی از این صفات به خدای بزرگ نسبت داده می شود از آن رو که در ذات خود او هست و برخی دیگر از آن حیث بر او اطلاق می شود که با عالم علاقه و ارتباط دارد، بدون آنکه این امر با وحدت ذات او منافاتی داشته باشد.^۴

با وجود همه این بیانات باید بدانیم که لازم است همه این صفات به نحو مجازی اعتبار شود، زیرا که ما کنه آنها را در نمی یابیم مگر به طریق تمثیل ناقص.^۵

و چون ذات باری تعالی کاملترین موجودات است پس واجب می آید که معرفت ما به او نیز کاملترین معرفت ها باشد، زیرا فی المثل معرفت ما به ریاضیات کاملتر از معرفت ما به علوم طبیعی است، از آن جهت که موضوع اولی کاملتر از دومی است، ولیکن ما در مقابل موجود اول واکمل، گویی در برابر نیرومندترین نورها هستیم، و به سبب ضعف دیدگانمان قادر به احتمال و برتافتن آن نیستیم، و همین ضعف ناشی از

۱. المدينة الفاضلة، ص ۶، و هرکس بخواهد درباره صفات واجب به استقصاء مطالعه کند به عیون المسائل ۴-۵؛ و شرح رسالة زینون، ۵، چاپ حیدرآباد نیز بنگرد.

۲. آراء اهل المدينة الفاضلة، ۱۵-۱۴، چاپ مصر.

۳. کتاب الجمع، ۲۸؛ والمدينة الفاضلة، ۱۸-۱۷،

۴. الجمع بین رأی الحکیمین، ۲۹؛ والمدينة الفاضلة، ۱۸.

۵. کتاب التعليقات، ۲-۳، چاپ حیدرآباد.

دمسازی با امور مادی، معرفت و شناخت ما را مقید می‌سازد.

عالم علوی یا جهان بالا - ما خدا را از روی موجوداتی که از او صادر می‌شود می‌شناسیم و شناخت ما نسبت به همین موجودات صادره از او، استوارتر از شناختی است که نسبت به ذات واجب داریم. همه چیز از خدا صادر می‌شود، و علم او عبارت از قدرت عظیم اوست و چون او درباره ذات خویش تعقل می‌کند، عالم از او صادر می‌گردد. و علت هستی همه اشیاء تنها اراده آفریدگار توانا نیست، بلکه علت همه این امور علم اوست به صدور آنچه از او واجب می‌آید.^۱ صور و مثل اشیاء، از ازل نزد خداست.

و از روز ازل مثال او که «وجود ثانی» یا «عقل اول» نامیده می‌شود فیضان می‌یابد، و همین «عقل اول» محرک «فلک اکبر» است.^۲

ر پس از این عقل، عقول افلاک هشتگانه می‌آیند، که به ترتیب یکی از دیگری صادر می‌شوند، و هریک از آنها نوعی جداگانه است. و این عقول که اجرام سماوی از آنها صادر می‌گردد، عبارت از مرتبه «وجود ثانی» یا «عقل اول» است که فارابی آنها را با فرشتگان آسمان یکی می‌داند.^۳

و در مرتبه سوم «عقل فعال» در انسان پیدا می‌شود، که او را «روح المقدس» نیز گویند، و اوست که عالم بالا را به جهان پایین مربوط می‌کند.^۴ و در مرتبه چهارم، نفس قرار دارد.

و هریک از عقل و نفس پیوسته در یک حالت نمی‌ماند، بلکه به تکرار افراد انسان، زیاد می‌شود.^۵

و در مرتبه پنجم صورت پیدا می‌شود.

و در مرتبه ششم ماده می‌آید.

۱. المدینة الفاضلة، ۱۲، چاپ مصر. جز اینکه فارابی می‌گوید: صدور اشیاء از او به قصدیست مشابه قصدهای ما، و نه بر سبیل طبع، که این صدور و حصول بی‌معرفت و رضایت او باشد، بلکه اشیاء بدان سبب از او برمی‌آیند که او به ذات خویش عالم است، و بدین سبب که او مبدأ نظام خیر در عالم است - از آن حیث که باید باشد - پس علم او علت وجود چیزی خواهد بود که آن را می‌داند. (عیون المسائل، ۶).

۲. المدینة الفاضلة، ۱۹، چاپ مصر.

۳. عیون المسائل، ۷؛ المدینة الفاضلة، ۱۹، چاپ مصر.

۴. فارابی این عقل را روح الامین نیز نامیده است. (السیاسة المدینة، ۳ چاپ حیدرآباد).

۵. السیاسة المدینة، ۲.

و به این دو یعنی عقل و نفس، سلسله موجوداتی که ذوات آنها جسم نیست، به پایان می‌رسد.

پس مراتب سه گانه نخستین: خدا، و عقول افلاک، و عقل فعال، جسم نیستند. اما مراتب سه گانه اخیر، یعنی: نفس و صورت و ماده، این جمله با اجسام ارتباط و پیوند دارند، گرچه نفس خود ذاتاً جسم نیست!

- اما اجسام، که منشأ آنها قوه متخیله است، نیز شش جنس دارد، که در مقابل مراتب موجودات عقلی است، و آنها عبارتند از: ۱. اجسام سماوی؛ ۲. حیوان ناطق؛ ۳. حیوان غیر ناطق؛ ۴. اجسام نباتی؛ ۵. معادن؛ ۶. اسطقسات چهارگانه^۲.

از این سخنان فارابی برمی‌آید که او از آموزگاران ترسایی خویش متأثر بوده است، چه عدد سه را نزد ترسایان همان شأنی است که عدد چهار نزد فلاسفه طبیعی داشت؛ و اصطلاحات زیادی را که فارابی بکار برده است همین تأثر او را از استادان ترسایی تأیید می‌کند.

جز اینکه همه اینها که گفتیم جز ظاهر فلسفه فارابی نیست؛ اما جوهر فلسفه فارابی به مذهب نوافلاطونیان^۳ برمی‌گردد؛ چه می‌بینیم که به نظر او ظهور یا صدور عالم از خدا، به صورت، از عالم عقول آغاز می‌گردد، یعنی: چون عقل نخستین، آفریدگار خود را تعقل می‌کند، عقل فلک دوم از آن صادر می‌گردد؛ و از تعقل این عقل در حق خود و درباره اینکه جوهریست مجرد، وجود فلک اقصی لازم می‌آید؛ و بدینسان صدور عقول یکی از دیگری استمرار می‌یابد، تا به فلک ادنی برسد که فلک قمر نامیده می‌شود و این فیض با نظام افلاک در نزد بطلمیوس متفق می‌گردد^۴.

۱. السياسة المدنية، ۳.

۲. این اسطقسات همان عناصر بسیطه هستند که ارکان اربعه هم نامیده شده؛ و عبارتست از آب و هوا و خاک و آتش، که عالم سفلی به نظر ارسطوییان از آنها ساخته شده است.

3. Neo - Platonists.

۴. خواننده می‌تواند ترتیب عقول و آنچه از افلاک را که از عقول لازم می‌آید، در المدينة الفاضلة ۱۹-۲۰ پیدا کند. و از اینجا معلوم می‌شود که آنچه ورمس = Worms می‌گوید که: «فارابی نخستین کسی است که نظریه صدور را در فلسفه اسلامی وارد کرد» صحیح است، چه پیش از او کسی را از حکمای اسلامی نمی‌شناسیم که این قول را گفته باشد. تاریخ فلسفه اسلام T. J. De Boer ۲۱۲؛ و عیون المسائل فارابی، ۴، چاپ حیدرآباد).

و همین نظام را در کتاب دانتِه **Dante** (در گذشته ۱۳۲۱ م.) نیز می‌توان یافت. آنگاه همین افلاک به سبب اجتماعشان سلسله پیوسته‌یی را تشکیل می‌دهند، زیرا عالم واحد است. و ایجاد عالم و حفظ وجود آن نیز چیزی واحد است. همچنین عالم تنها آشکارکننده وحدت ذات الهی نیست، بلکه در نظام بدیع خویش، مظهر عدل الهی نیز هست؛ پس جهان با ترتیبی که دارد بر نظامی معقول و استوار پایدار است.

عالم سفلی یا جهان پایین - «عالم سفلی» که زیر فلک قمر قرار دارد کاملاً وابسته بر عالم افلاک سماوی است؛^۱ جز اینکه تأثیر این عالم بالا، همچنانکه بداهه برای ما معلوم است، شامل همه عالم سفلی است، از آن حیث که لازم است در آن نظامی پدید می‌آید؛ اما تأثیر جزئیات از عالم بالا متوقف بر عمل طبیعی برخی از این جزئیات در برخی دیگر است، یعنی: این تأثیر متوقف بر قوانینی است که ما آنها را به تجربه درمی‌یابیم.

فارابی به صراحت، فساد علم احکام نجوم (= تنجیم)^۲ را بیان می‌دارد که: در آن هر حادثه ممکن و غیر مألوف را به تأثیر ستارگان و قرانات آنها نسبت می‌دهند. به نظر فارابی چون طبیعت عالم علوی از جنس غیر از جنس طبیعت عالم ماست و آن کاملتر از طبیعت و جنس جهان ماست، و بر طبق طبیعت خویش حرکت می‌کند، از این روی نمی‌تواند در عالم ما جز تأثیر نیکو، کاری بکند.

و بنابراین به نظر فارابی، نظر آنان که می‌پندارند برخی از ستارگان سعادت را جلب می‌کنند و برخی از آنها موجب نحوس و بدبختی می‌گردند، خطای بزرگی است؛ چه طبیعت ستارگان یکی است و همواره خیر است.^۳

۱. عیون المسائل، ۵-۴.

2. Astrology.

۳. فارابی رساله‌یی دارد بنام النکت فیما یصح و مالا یصح من احکام النجوم، که در آن صناعت تنجیم را باطل می‌داند و با دلایل گوناگون بی‌اعتباری آن را بیان می‌دارد و بیشتر احکام آنرا ریشخند می‌کند. مثلاً می‌گوید: «پس از آنکه دانشمندان گرد آمدند و با دلایل استوار نشان دادند که اجرام آسمانی در ذات خودشان قابل تغییر و دگرگونی و تأثیر و تکوین نیستند و در طبیعت خودشان اختلاف ندارند، چه دلیلی این اخترشناسان را واداشت که برخی از این ستارگان را نسبت به نحوس و برخی را نسبت به سعادت دهند؟»
(به همین رساله، ۱۱۲، چاپ لایدن، و نیز عیون المسائل، ۸).

نتیجه‌یی که فارابی پس از همه این بحث‌ها بدان می‌رسد اینست که می‌گوید: آنچه در این باب از شناسایی برهانی و یقینی به نحو کامل ممکن است پیدا شود آنست که آن را می‌توان در علم نجوم تعلیمی^۱ یافت، اما خواندن و تکرار کردن خصائص افلاک و فعل و تأثیر آنها در جریان پایین جز شناسایی آمیخته با شک و تردید و ظن چیزی بدست نمی‌دهد.

فارابی احکام این علم را به چند بخش تقسیم می‌کند: ۱. احکام ضروری، مانند حکم بر جرم یا بعد ستارگان، که وجود آنها همواره چنین است؛ ۲. احکام امکانی که بیشتر ممکن است، مانند حکم به اینکه آفتاب جسم را گرم می‌کند؛ ۳. احکام ظنی یا حُسبانی، مانند حکم به اینکه: چون فلان ستاره با ستاره دیگر به هم نزدیک شود، فلان حادثه رخ خواهد داد.

از این سه قسم، قسم اول نجوم تعلیمی یا ریاضی است که در حرکات و ابعاد ستارگان بحث می‌کند و برهانی است ولیکن نوع سوم علم نجوم طبیعی [= تنجیم] است که درباره تأثیر کواکب در عالم کون و فساد از حیث سعادت و نحوست بحث می‌کند و چندان برهانی نیست و باید از آموختن آنها پرهیز کرد^۲.



اجرام عالم افلاک بسیط و بی جزء هستند، در حالی که «جهان زیر فلک ماه»، عالم طبایع چهارگانه و موجودات آن متضاد و متغیر است؛ ولیکن موجوداتی که در این عالم هستند، با همه کثرت و تنوعی که دارند، از مرحله پایین و پست که عناصر باشد تا مرتبه بالا که انسان باشد، مجموعه واحدی است؛ اگر چه افراد آن در مراتب متفاوتی قرار گرفته‌اند.

فارابی در این باب بحث بیشتری نمی‌کند و چیز تازه‌یی نمی‌گوید که دیگران نگفته باشند، بویژه اینکه زیاد توجه به علوم طبیعی و فروع و شاخه‌های آن ندارد، با وجود این از اینکه کیمیا را از جمله علوم طبیعی بشمارد، تردید نمی‌کند و در این راه شک نیست که فارابی بدان اعتماد دارد که هیولی نخستین در تمام اجسام و عناصر

۱. مقصود Astronomy یا علم نجوم = ستاره شناسی و علم هیأت است که دانشی سودمند و تجربی است. و فارابی می‌خواهد زیانمندی علم تنجیم و سودمندی علم نجوم را گوشزد کند.

۲. احصاء العلوم، ۶-۴۳؛ و رساله مایصح و مالایصح...، چاپ لایدن و نیز به طبقات الامم، قاضی صاعد اندلسی، ۶۳.

واحد و یکی است.^۱

در این مبحث بیش از این وارد نمی‌شویم و مختصری هم در باب «انسان» و «نفس انسانی» صحبت می‌کنیم که فارابی در این دو مورد سخنان تقریباً تازه‌یی گفته است.

نفس انسانی - قوای نفس انسان، یا اجزاء آن، به نظر فارابی یکسان و دارای یک رتبه نیستند، بلکه برخی از آنها برتر از دیگری است.^۲ به نحوی که قوه پایین نسبت به قوه برتر به منزله ماده است و آن قوه که برتر است به منزله صورت آن دیگر است. و برترین قوای نفسانی «قوه ناطقه» است که ماده قوه دیگری نیست؛ و او خود صورت تمام صورتهایی است که پایین‌تر از او قرار دارند.

نفس از محسوس به سوی معقول به کمک قوه مخیله می‌رود. جز اینکه با قوای نفسانی نزوع یا اراده‌یی همراه است.^۳ و در برابر هر علمی، عملی موجود است؛ و اشتیاق به چیزی یا کراهیت از آن ملازم احساسات ما هست و از آن جدا نمی‌شود، و نفس بدینوسیله از صوری که در ذهن پدیدار آمده است برخی را اقرار و برخی دیگر را رد می‌کند.

و سرانجام قوه ناطقه میان زیبا و زشت تمیز می‌دهد، و صناعات و علوم را کسب می‌کند و به سوی آنچه آن را تعقل می‌کند شوقی ارادی ایجاد می‌کند. و هر احساس یا تعقلی را شوقی در پی است که شوق مذکور نتیجه ذاتی و لازم آن است چنانکه گرمی لازم گوهر آتش است.^۴

۱. فارابی رساله‌یی هم در وجوب صنعت کیمیا نوشته و اقوال مبطلان این علم را رد کرده است و همو در کتاب عیون المسائل می‌گوید که: «عناصر اربعه در ماده نخستین مشترک‌اند». طبقات الاطباء ۱۳۹/۲، چاپ مصر؛ و عیون المسائل، ۹.

۲. المدینه الفاضله، ۳۴. و تتابع حدوث قوای نفسانی یعنی: غاذیه، حاسه، متخیله، و ناطقه را در همین کتاب بیان می‌کند، و هر که بخواهد درباره اعضاء و مراکز و فروع و مراتب آنها از نظرگاه فارابی آگاه شود، باید به مأخذ مذکور صفحات ۳۹ و ۳۶-۳۴ رجوع کند.

۳. همراه با قوه حاسه، میلی به سوی محسوس است که نفس را به سوی آن می‌راند یا باز می‌دارد و نیز همراه قوه متخیله میلی است بسوی آنچه تخیل می‌کند، و نظیر آن در قوه ناطقه وجود دارد؛ و این میل به سبب قوتی است که در نفس به ودیعت نهاده‌اند تا به سوی برخی چیزها شوق یابد و از برخی امور کراهت یابد (المدینه الفاضله، ۷-۳۶، چاپ مصر).

۴. المدینه الفاضله، ۳۷، چاپ مصر.

و نفس، کمال جسم است، لیکن کمال نفس، عقل است؛ و انسان در حقیقت جز عقل چیزی نیست.

عقل انسانی. شاید فارابی بیش از همه^۱، مسأله عقل را مورد بحث قرار داده است، و به نظر او اشیاء مادی، هرگاه معقول می‌شوند، نزد عقل، نوعی از وجود اعلی را حائز می‌گردند، بدان حد که مقولاتی که بر مادیات منطبق می‌شد، بر آنها منطبق نمی‌گردد^۲.

عقل در نفس کودک، بالقوه است^۳، و آن وقتی «بالفعل» می‌گردد که نفس، صور اجسام را به کمک حواس و قوه مخیله دریابد، جز اینکه این انتقال یافتن از قوه به فعل - یعنی حصول معرفت حسی - کار خود انسان نیست، بلکه کار «عقل فعال» است که در مرتبت از عقل انسانی برتر است و آن عقل فلک آخر است یعنی: فلک قمر.

معرفت انسانی به اجتهاد و کوشش عقل حاصل نمی‌شود، بلکه بصورت هبه یا بخششی از عالم بالا به او داده می‌شود. و در پرتو عقل فعال است که عقل ما قادر می‌شود تا برای اجسام صور کلی ادراک کند، و کم کم از حدود تجربه حسی برتر رود و دارای معرفت عقلی گردد^۴.

تجربه حسی جز صورتهایی را که از عالم ماده حاصل می‌آید نمی‌پذیرد، ولیکن در نفس افلاک، صور و معانی شریف‌تری از اشیاء مادی پدیدار می‌آید که بر آنها مقدم نیز هستند و مخصوص عقول افلاک می‌باشند.

و انسان معرفت و علم خود را از همین عقول یا «صورتهای مفارق از ماده»^۵ می‌گیرد، و در حقیقت آنچه را انسان ادراک می‌کند بدون مساعدت این عقول، ادراک نمی‌تواند کرد؛ و این عقول به ترتیب در همدیگر تأثیر می‌کنند، بدین معنی که هر یک

۱. اجوبة المسائل، مسأله ۳۲، ۳۱ که در همین کتاب تعریف کامل نفس را از قول ارسطو نقل کرده است.

۲. مقالة فی معانی العقل، چاپ لیدن، ۴۴-۴۳. و آن رساله‌یی است که در ضمن مجموعه‌یی از آثار فارابی چاپ شده که دیتریکس به سال ۱۸۹۰ در لایدن تحت عنوان الثمرة المرضیة فی بعض الرسائل الفارابیة چاپ کرد.

۳. المدينة الفاضلة، ۴۴؛ والجمع بین رأی الحکیمین، ۲۳.

۴. المدينة الفاضلة، ۴۴؛ والسیاسات المدینة، ۷؛ مقالة فی معانی العقل، ۴۷.

۵. المدينة الفاضلة، ۴۵.

از آنها فعل مافوق خود را می‌پذیرد و همینطور در مادون خود تأثیر می‌کند؛ و این تأثیر همچنان سریان دارد که از «عقل اعلی» یا باری تعالی آغاز و به «عقل انسانی» منتهی می‌گردد.

و عقل فعال، که عبارت از عقل فلک أدنی باشد به نسبت عقل انسانی که از آن منفعل می‌گردد فعال نامیده شده است و بنابراین عقل انسانی را عقل منفعل یا عقل بالمستفاد^۱ نامیدند؛ جز اینکه این «عقل فعال»، همیشه فعال نیست، زیرا ماده کار او را مقید می‌کند. اما عقلی که همواره فعال است و نقصی در کار او مشهود نیست، او خدا است.

عقل در انسان سه وجه دارد: و این به اعتبار آنست که یا عقل او «بالقوه» است یا «بالفعل»؛ یا متأثر از عقل فعال. و معنی این سخن در فلسفه فارابی آن است که می‌گوید: در انسان استعداد یا عقلی بالقوه است که هم بواسطه معرفت حاصل از ادراک اشیاء بالفعل می‌گردد. و کم کم به معرفت لامادی فوق حس که بر هر ادراکی سابق است می‌رسد و خود ادراک را ایجاد می‌کند.^۲

از این روی می‌بینیم که در فلسفه فارابی میان درجات عقل و اطوار معرفت و مراتب موجودات تقابلی وجود دارد. و موجودات پایین‌تر می‌خواهند به سبب شوق و به کمک اشتیاق که در آنها به ودیعت نهاده شده بالاتر برسند و یا به مراتب عالی‌تر ارتقاء یابند.^۳

عقل فعال که برای همه موجودات عالم پایین صورت می‌بخشد، روی همه این صورتهای پراکنده تأثیر می‌گذارد و به نیروی محبت میان آنها ایجاد وحدت می‌کند و همه را در عقل انسانی گرد می‌آورد. و چون عقل فعال است که به ماده صورت می‌بخشد، پس امکان حصول معرفت برای انسان، و نیز صحت این معرفت هر دو متوقف بر اینست که عقل فعال امکان معرفت این صورت را برای انسان بدهد. و غایت عقل انسانی و سعادت او اینست که با عقل فلک اتحاد یابد؛ و این اتحاد او را به خدا نزدیک می‌کند.^۴

لیکن امکان این اتحاد پیش از مرگ انسان و رستن از بند ماده، در نظر فیلسوف ما محل تردید است، بلکه آنرا انکار می‌کند. و بالاترین چیزی که انسان در این زندگانی

۱. کتاب الجمع ۲۴، چاپ مصر.

۲. المدینه الفاضله، ۴۵، چاپ مصر.

۳. عیون المسائل، ۱۳.

۴. السياسات المدینه، ۱۳ و ۱۴.

مادی بدان تواند رسید معرفت عقلی است.

با همه این احوال، مفارقت نفس از بدن، عقل را حریت و آزادی می دهد؛ ولیکن آیا نفس به ذات خویش و بالاستقلال باقی می ماند، یا جزئی از «عقل کلی» می شود؟ رأی فارابی در این باره غامض و مبهم است، و نظرهایی که در این باب، در کتابهای گوناگون بیان کرده، با هم اختلاف دارد.

یکی از محققان در این باره نوشته است: «اما آنچه از کتابهای ابونصر بدست ما رسیده است در منطق است، و آنچه در فلسفه نوشته پر از شک و تردید است؛ چه او در کتاب الملة الفاضلة اثبات کرده است که نفوس شریره پس از مرگ در آلام و دردهایی می زیند که آن را نهایت نیست، سپس در کتاب السياسة المدینه^۱ تصریح می کند که ارواح منحل می شوند و رهسپار عدم می گردند؛ و جز نفوس کامله هیچ نفسی باقی نمی ماند، و همو در کتاب الاخلاق چیزی از امر سعادت انسان ذکر می کند و می گوید: همه این سعادت ها در این دنیا و در همین زندگانی خواهد بود... و هر کس جز این بگوید، همه سخنانش هذیان و خرافات و اعتقادات پیرزنان است. و این سخنان، همه مردم را از رحمت الهی ناامید می کند و نیکوکار و تباهاکار را در یک ردیف قرار می دهد، چه برگشت همه بسوی عدم است...»^۲

حاصل آنکه معرفت عقلی برترین اموری است که انسان در حیات این جهان بدان می تواند رسید و هر اندازه تعقل و اندیشه کردن او زیاد می شود لذت و بهجت او فزونی می گیرد.^۳

منطق فارابی - منطق فارابی تنها تحلیل روش های تفکر علمی نیست، بلکه در بیشتر مباحث، شامل ملاحظات لغوی نیز هست؛ و نیز حاوی برخی مباحث درباره نظریه معرفت می باشد؛ و در حالی که نحو مختص به لغت قومی واحد است، منطق قانونی است جهت تعبیر به لغت عقل انسانی در نزد تمام اقوام. «نسبت صناعت منطق به عقل و معقولات، مانند نسبت صناعت نحو به زبان و الفاظ است، زیرا هر

۱. مقصود کتاب «مبادی آراء اهل المدینه الفاضلة» است که در سال ۱۸۹۵ در لایدن، و بارها در مصر چاپ شده است.

۲. ابن طفیل قصه حی بن یقظان، ۱۷، چاپ مصر، این کتاب را مرحوم بدیع الزمان فروزانفر به پارسی دری ترجمه کرده است زیر نام زنده بیدار.

۳. المدینه الفاضلة، ۶۵.

چه را که علم نحو از قوانین الفاظ به ما می دهد نظایر آن را منطق در معقولات بدست می دهد. از طرفی نحو، قوانینی عرضه می دارد که مخصوص گروهی بخصوص است و حال آنکه منطق قوانینی را که مشترک میان همه اقوام است، ارائه می دهد.^۱ و باید در این فن از بسیطترین و سادهترین عناصر سخن آغاز کرد و به پیچیدهترین قسمت رسید؛ یعنی از کلمه (= تصور) به قضیه و از قضیه به قیاس برویم.

و نیز منطق، از حیث علاقه آن با اشیایی که در خارج وجود دارد، به دو قسم تقسیم می گردد: قسم اول شامل معانی و حدود است که مبحث تصور را در بر می گیرد؛ و قسم دوم شامل مبحث قضایا و قیاسات است که در آن از تصدیق صحبت می کنند.

مقصود فارابی از تصورات، بسیطترین چیزهایی است که در نفس مرتسم می شود، یعنی همه صورتهایی که حس بدو داده است و نیز معانی اولیه‌یی که فطره در ذهن جایگزین شده است مانند معنی: وجوب و وجود و امکان^۲ که این صور و معانی یقینی و اولی هستند.

قضایا از ربط برخی تصورات با برخی تصورات دیگر نتیجه می شود؛ و این قضایا هستند که احتمال صدق و کذب در آنها می رود. و این قضایا خود مستند بر قضایای اولیه روشن یا بینی است که فی نفسه محتاج برهانی نیست و در ذهن مرکوز است و ما از این قضایای اولیه که اساس و اصول بدیهی هستند به هیچ وجه بی نیاز نیستیم، بویژه در ریاضیات و مابعد الطبیعه و اخلاق^۳.

و مهم‌ترین مقاصد برهان عبارتست از وصول به قوانین علمی اضطراری که تطبیق آن با همه معارف ممکن باشد. «و لازم است که فلسفه، همین علم باشد».^۴ از آنچه گذشت معلوم گشت که برهان منتهی به علمی اضطراری می گردد که مقابل وجود ضروری قرار می گیرد، ولیکن در جنب این وجود واجب، عالم وسیعی از ممکنات یافت می شود، که ما آنها را جز با «معرفت ظنی» نمی توانیم شناخت.

در مبحث جدل نیز فارابی درجات گوناگون جدل را مورد بحث قرار می دهد، همچنین راههایی را که معرفت به ممکنات از آن راهها حاصل می آید نشان می دهد، و نیز سخنان دشوار و گفتارهای خطابی و شعری و مهم‌ترین غایاتی را که در عمل از

۱. احصاء العلوم، ۱۸-۱۲.

۲. عیون المسائل، ۳.

۳. المدینه الفاضله، ۴۵.

۴. کتاب الجمع، ۳ و ۱۶.

آنها منظور نظر است مورد دقت و موشکافی قرار می‌دهد و از این جمله منطقی می‌سازد که به نظر می‌رسد حق باشد و حال آنکه در واقع صحیح نیست؛ چه او قائل است علم صحیح جز به وسیله اعمال احکام ضروریه که در کتاب برهان یا آنالوطیقای دوم از آن بحث می‌شود، بدست نمی‌آید.

به نظر فارابی شعر پست‌ترین نوع معرفت است، چه کلامی باطل و دروغ است که ارزشی ندارد! و این عین عبارت اوست:

«برهانی که دروغ آن کمتر از حق آن است، آن را از کتاب مواضع جدل فراگیرند، و برهانی که کذب آن مساوی با حق آنست، آن را از کتاب خطابه باید یاد گرفت، و برهانی که دروغ آن بیشتر از حق آنست آن را از کتاب صناعت مغاطله فرا باید گرفت، و برهانی که کاملاً دروغ است، آن را از کتاب صناعت شعر یاد گیرند.»^۱

نظر فارابی درباره کلیات، نظیر فروریوس است؛ و به نظر او وجود جزئی در افراد خارجی و محسوس نیست؛ بلکه در ذهن موجود است و کلی نیز چنین است

۱. گویند: نظامی فرزند خویش را پند می‌داد که گرد شعر و شاعری نگردد:

«در شعر مپیچ و در فن او چون اکذب اوست احسن او!» که اشاره به این جمله معروف است: أَحْسَنُ الشَّعْرِ اكْذِبُهُ. و شک نیست که شعر برهان عقلی نیست زیرا «قیاسی است که از مخیلات پدید می‌آید.» و هر اندازه سخنی با خیال بیشتر آمیخته باشد از واقعیت و صدق دور خواهد بود. ولیکن تأثیر شعر را در نفوس مردم به هیچ وجه انکار نمی‌توان کرد.

- رجوع کنید به کتاب ماینیقی أن يقدم تعلم الفلسفة، ۱ و ۲؛ زمخشری، انوار الربیع ۹۸.

از خود فارابی هم اشعاری نقل کرده‌اند، از جمله این دو رباعی به او منسوب است:

اسرار وجود خام و ناپخته بماند و آن گوهر بس شریف ناسفته بماند
هر کس بدلیل عقل چیزی گفتند آن نکته که اصل بود ناگفته بماند

ای آنکه شما پیر و جوان دیدارید ازرق پوشان این کهن دیوارید

طفلی ز شما در بر ما محبوس است او را به خلاص همتی بگمارید.

(هدایت، رضاقلی خان، مجمع الفصحاء، ۱/۳-۸۲؛ بهائی کشکول، ۲/۴۵، چاپ

کتابفروشی ادبیه تهران، تیرماه ۱۳۴۹ ه. ش.).

همچنین از اشعار تازی او شیخ بهائی در کشکول ۱/۶۵، یک قطعه دلپذیر نقل می‌کند که با این

بیت آغاز می‌گردد:

ما ان تقاعد جسمی عن لقائکم الا و قلبی الیکم شیق عجل...

و بطوریکه می‌بینید با معنی رباعی دوم بی‌مناسبت نیست، و نیز بنگرید همانجا، ۳/۳۰۴.

که حقیقه در ذهن موجود است و عقل انسانی کلی را از جزئیات تجرید می‌کند و بدست می‌آورد؛^۱ جز اینکه کلی ذاتاً و پیش از جزئیات و مقدم بر آنها نیز وجود دارد. از این روی می‌توان گفت که: فلسفه فارابی در مورد «معانی کلیه» متضمن سه اصل معروف است:

الف: کلی بر جزئی مقدم است، بدین معنی که از عالم مثل در ذات آدمی زاده نهاده است؛

ب: کلی قائم به خود است و بدون جزئیات وجود دارد؛

ج: و در ضمن بعد از جزئیات نیز است.^۲ و این همان «تذکر» است که افلاطون می‌گفت.

حال باید دید که آیا وجود به ذات خود از جمله همین معانی کلی بشمار می‌رود؟ فارابی بر این سؤال - که در میان فلاسفه بزرگ عالم نزاعی برانگیخته - جواب روشن و آسانی داده است، و آن این است که می‌گوید: وجود عبارت است از علاقه نحوی یا منطقی، نه اینکه بگوییم: وجود مقوله‌یی جداگانه است که بالفعل بر شیء موجود صدق می‌کند.^۳

اخلاق در نظر فارابی. اکنون می‌رسیم به فلسفه عملی فارابی، که در واقع بسیاری از آنها بیان‌کننده حیات و سنت‌های مسلمانان است، و در اینجا نیز برخی از آراء عمومی او را مورد بحث قرار می‌دهیم:

بطوریکه علم منطق قوانین معرفت را وضع می‌کند، اخلاق نیز قوانین عمده‌یی را که شایسته است انسان در رفتار خویش به آنها عمل کند، وضع می‌کند؛ جز اینکه مقام عمل و تجربه یعنی اخلاق برتر از آن است که برخی پنداشته‌اند. فارابی در

۱. کتاب الجمع، ۲۳؛ فارابی می‌گوید: حواس آلات ادراک هستند؛ و حواس مذکور جزئیات را در می‌یابند، و کلیات نیز از این جزئیات حاصل می‌آید، و تجارب در واقع همین کلیات هستند.
۲. المسائل الفلسفیه و الاجوبه عنها، ۱۱۰-۱۰۶، چاپ مصر؛ فصوص الحکم، ۴-۱۵۳ و ۲۳۹.

۳. المسائل الفلسفیه، مسأله ۱۶؛ که می‌گوید: تاگر ناظر طبیعی به این سخن به دقت بنگرد که: «انسان موجود است»، می‌بیند که این قضیه محمولی ندارد، زیرا «وجود شیء جز خودش نیست»؛ ولیکن چون منطقی می‌گوید: «انسان موجود است». آنرا مرکب از دو حد می‌بیند، که قبول صدق و کذب می‌کند؛ از این روی در نزد او این قضیه دارای محمول است.

مباحث اخلاقی خویش، گاهی موافق افلاطون سخن می‌گوید و زمانی چون ارسطو و برخی اوقات افکار او از حوزه فلسفه این دو فیلسوف بیرون می‌رود و به روش صوفیان و زاهدان نزدیک می‌گردد^۱

فارابی تأکید می‌کند که عقل قادر است که درباره اعمال انسان حکم کند و یکی را خیر و دیگری را شر بداند^۲. او در این مورد مخالف رأی متکلمان است؛ چه متکلمان اگر چه به مفارقی اعتقاد دارند که مأخذ آن عقل می‌باشد، لیکن از شأن عقل نمی‌دانند که قواعدی برای سلوک و رفتار انسان وضع کند^۳. ولیکن چون عقل فیضی است از عالم بالا و معرفت و دانش سردهسته همه فضایل است، از این روی چرا عقل قواعد اخلاقی را وضع نکند؟ به نظر او کسی که تمام مؤلفات ارسطو را می‌داند و بد آنها عمل نمی‌کند، از کسی به مقتضای آنها عمل می‌کند ولیکن به آنها جاهل است، برتر است^۴ پس معرفت نزد فارابی از عمل اخلاقی برتر است والا نمی‌توانیم درباره اعمال اخلاقی حکم کنیم!

نفس به طبیعت خویش اراده و شوقی دارد، و از آن جهت که حس می‌کند و تخیل، پس مانند دیگر جانوران اراده‌یی دارد جز اینکه اختیار فقط مخصوص انسان است، زیرا اختیار قایم بر تفکر عقلی است^۵. و جولانگاه او، میدان تعقل خالص

۱. دبور، تاریخ فلسفه اسلام، ۲۲۱. ۲. المدینة الفاضلة، ۳۵ و ۴۵.

۳. تاریخ فلسفه اسلام، تألیف دبور T. J. De Boer، ۲۲۰. باید دانست که این تعمیم چندان درست نیست؛ زیرا همه متکلمان بر این قول اجماع نکرده‌اند چه اگر اشعریه و اهل سنت اعتقاد دارند که: «خیر آنست که خدا بدان امر کرده و شر آنست که انجام دادن آنرا نهی کرده است»؛ معتزله قائل هستند که: «واجبات، عقلی است.» و قایل به حسن و قبح عقلی هستند و می‌گویند انسان بر انجام کارها قادر است و باید چنین باشد یعنی خیر و شر را پیش از ورود وحی، با عقل بشناسد و به خیر روی آورد، و از شر روی گردان شود. و در این مورد از آوردن امثال و شواهد تن می‌زنیم که بیشتر اهل کتاب و خوانندگان آگاه هستند.

۴. خلاف رأی کلبیان یا سگ رفتاران [Cynics] که آنها نادان با فضیلت و عامل را برتر از دانای بی‌فضیلت غیرعامل می‌شمارند، و عارفان و صوفیان ایرانی و اسلامی کم و بیش با این عقیده دمسازترند.

۵. فارابی میان اراده و اختیار فرق می‌گذارد، چه اراده عبارتست از رفتن به سوی آنچه حیوان از روی احساس و تخیل درمی‌یابد، و حال آنکه اختیار عبارتست از توجه به سوی امری که از تفکر و اندیشه مدد می‌گیرد؛ که نوع اول در حیوان نیز وجود دارد و نوع دوم مخصوص انسان است (المدینة الفاضلة ۴۶ و ۵۳).

است؛ پس اختیار متوقف بر اسبابی از جمله فکر است، و توگویی اختیار و اضطرار با هم است، زیرا این امر نیز به حسب اصل اولیه آن مقدر در علم خداست؛ و از این روی برخی محققان فارابی را از جمله قائلان به جبر می‌شمارند.

اختیار انسانی، نمی‌تواند شهوت را جز به نحو ناقصی سرکوب نماید، زیرا ماده در سر راه او قرار گرفته است. بنابراین حریت و آزادی نفس ناطقه کامل نخواهد بود مگر زمانی که از قیود و زنجیرهای ماده و گمراهی آن رها شود؛ به عبارت دیگر نفس، تبدیل به عقل گردد. و اینست همان سعادت بزرگ که خردمندان باید آن را طلب کنند. زیرا همین خیر مطلق است^۱، و همان است که نفس انسانی طالب آن می‌شود وقتی که می‌خواهد که بسوی عقل رود و با او یکی گردد، و همین کار را نفوس افلاک نیز انجام می‌دهند وقتی که می‌خواهند به سوی خدا تقرب جویند.

ملاحظه می‌کنید که فارابی هر چه درباره اخلاق بیان می‌دارد، در واقع اخلاقی عملی نیست، بلکه بیشتر از نوع خوابهایی خوش است که بیشتر حکیمان اسلامی راجع به حیات عملی مسلمانان دیده‌اند!

سیاست در نظر فارابی - چنانکه دیدیم، فارابی به اموری که در اطراف او واقع می‌شده، و امروز بیشتر از آنها بنام قواعد سلوک و رفتار یاد می‌شود، چندان توجهی نداشت. افسوس که در سیاست بیشتر از حیات واقعی دور می‌شود. فارابی شرقی بود، از این روی گمان برد که باید معانی جمهوریت افلاطون در وجود شخص سلطان فیلسوف خلاصه شود.^۲ در حالی که نمی‌دانست یا توجه نداشت که سخنان افلاطون نه ضروری بود و نه عملی؛ و از اینجا خود او نیز شکست خورد و کاری از پیش نبرد.

فارابی می‌گوید: ضرورت طبیعی مردم را به زندگانی اجتماعی وامی‌دارد؛ از این روی بود که در برابر اراده رئیس که «مدنیت» با خوبیها و زشتی‌های آن، در وجود او تمثیل یافته خاضع می‌شوند. وقتی رئیس اجتماع یا «مدینه» جاهل به قواعد خیر باشد یا بدکار و گمراه باشد، آن مدینه هم فاسد می‌گردد؛ «مدینه فاضله» یک نوع بیشتر نیست و ریاست آن با «فیلسوف» است.^۳

۱. المدینه الفاضله، ۷-۴۶، چاپ مصر. ۲. دیور، تاریخ فلسفه اسلام، ۲۲۱.

۳. المدینه الفاضله، ۴-۵۳.

فارابی، رئیس یا امیر مدینه خود را به همه فضایل انسانی، و کمالات فلسفی توصیف می‌کند؛ توگویی افلاطونست که به لباس محمدنبی (ص) درآمده است.^۱ برخی از صفات «رئیس مدینه» را فارابی به دقت و تفصیل ذکر کرده که چون پیش از این هم ذکر شد، از تکرار آن چشم می‌پوشیم.

فارابی، چنانکه برخی از دانشمندان جامعه‌شناسی امروزی نیز بدان رفته‌اند، جامعه مورد نظر خود را به «جسمی زنده» تشبیه می‌کند و اعضاء این کالبد زنده را از افراد مدینه ذکر می‌کند؛ که «رئیس فیلسوف» یا «نبی حکیم» به منزله قلب آن است.^۲ به نظر فارابی ممکن است که در مدینه بیش از یک رئیس بوجود آید؛ و رئیس یا شاه باید با وزیر در حکم و حکمت شریک باشند، و زمانی که از رئیس مثالی صحبت می‌کند در واقع نظریه سیاسی مسلمانان را در آن زمان در فکر خود دخالت می‌دهد. جز اینکه کلام فارابی در این مورد نیز روشن نیست؛ نه از نسب پادشاه و نه از وظایف او در جهاد و حرب و مملکت داری و دیگر امور سخن می‌گوید. شاید بدان سبب که در جامعه خیالی فارابی جنگ و نزاع نیست و همه شهروندان فیلسوف و دانا و نیکوکارند و از تکالیف و وظایف خود آگاه‌اند.^۳

حیات دیگر - به نظر فارابی، اخلاق در مدینه به کمال خود نمی‌رسد مگر در میان جماعتی دینی؛ و به حسب احوال مدینه، نصیب اخروی و دنیوی اهل آن معین می‌گردد.

نفوس مدینه جاهله از عقل خالی و عاری هستند؛ وای بسا در جهانی دیگر، به سوی مردم یا جانوران دیگری برمی‌گردند، که با آن همه متحد شوند و حیاتی تازه آغاز کنند.

نفوس ضاله نیز آنچه را که «نفوس جاهله» دریافت داشته‌اند، دریافت می‌کنند. اما «نفوس نیکوکار و دانا به تنهایی باقی می‌مانند و داخل در ساحت عالم عقلی می‌شوند؛ و هر قدر درجه آنها در این حیات عقلانی فزونی یابد، مقام آنها پس از مرگ در میان نفوس بلند می‌گردد؛ و بهره آنها از سعادت روحی زیادت می‌گیرد.»

۱. دبور، تاریخ فلسفه اسلام، ۲۲۲. ۲. المدینه الفاضله، ۵۹-۵۵، چاپ مصر.

۳. نظیر این مدینه فاضله را حکیم نظامی نیز در اقبال‌نامه، ۱۰۸-۹۷ چاپ وحید (۱۳۱۷ ه. ش.) تصویر کرده است، و تفصیل موضوع را به کتاب سیر فلسفه در ایران و جهان اسلامی حواله می‌کنیم که در دست تألیف است.

اما در مدینه‌های مبدله یا ضاله بدبختی و شقاء متوجه کسی خواهد بود که این مدینه‌ها را دگرگون کرد و اهل آنها را گمراه ساخت.^۱

می‌توان گفت که: این عبارت به منزله پوششی ظاهری است که عقیده صوفیانه فلسفی فارابی را پوشانیده است، که می‌گوید: عقل انسانی در عقل کلی فانی می‌شود و بالاخره در خدا فانی می‌گردد. عالم - باعتبار صدور آن از علت خود - چیزی غیر از خداست؛ ولیکن چون نفس انسانی، به سوی عالم علوی پرواز کرد، آنگاه می‌بینید که این حیات، عین حیات آخرت است، زیرا خدا در همه چیزها وجود دارد: بلکه او به تنهایی همه چیز است.^۲

نظر اجمالی - بطور خلاصه اگر به فلسفه فارابی نظر کنیم می‌بینیم که مذهبی به تمام معنی روحانی است، و به عبارت دقیق‌تر مذهبی است عقلی.^۳ هر چیز که مادی و محسوس است منشأ آن قوه متخیله است، و ممکن است از آنها به «تصورات مشوش» یا پراکنده نیز تعبیر کنیم؛ وجود حقیقی همانا عقل است، و چون عقل دارای مراتب متفاوت است، لذا تنها خدا عقل محض است که کثرت را بر او راه نیست.^۴ شمارة عقول مفارقه با مذهب بطلمیوس در مورد مراتب افلاک آسمانی سازگار است.^۵ و هر اندازه که این عقول از عقل اول دور می‌شوند، بهره آنها از «وجود عقلی» کاسته می‌شود. جوهر انسان، یعنی عقل او از «عقل فلک آدنی» افاضه می‌گردد.^۶ پس موجودات سلسله متدرج به هم پیوسته‌یی است، و عالم کل منظمی است، و اجزاء آن بطرز بدیعی ترتیب یافته است، و شر در جزئیات به سبب جزئی و متناهی بودن آنهاست، چنانکه اگر نظام کلی را در نظر آوریم آن وقت مشاهده می‌کنیم که در عالم خیر حکمفرماست، «زیرا عنایت الهی به تمام اشیاء احاطه دارد و خیر در عالم بیشتر از شر است، و نیز شر در موجودات فاسد وجود دارد، چه

۱. المدینه الفاضله، ۳۳، چاپ مصر. خواننده می‌تواند این مدینه‌ها و خصایص آنها را به تفصیل در مأخذ مزبور از صفحه ۶۳ تا ۶۶ ببیند.

۲. فصوص الحکم، چاپ لایدن، ۶۸، چاپ سال ۱۸۹۰. شاید مستند کسانی که فارابی را متهم به وحدت وجود کرده‌اند، همین سخنان باشد.

۳. به زبان لاتین آنرا Intellectualismus گفته‌اند. ۴. هیون المسائل، ۷.

۵. المدینه الفاضله، ۲۰-۱۹، چاپ مصر. ۶. المدینه الفاضله، ۴۶-۴۵.

طبیعت آنها این امر را اقتضاء می‌کند.^۱

حال گوییم: آیا در این نظام بدیعی که از فیض الهی در عالم پدیدار گشته، ممکن است فسادی راه یابد؟ و نیز جایز است که دوباره به سوی خدا بازگردد؟ فارابی در جواب سؤال اول سخن واضحی نمی‌گوید ولیکن در پاسخ سؤال دوم می‌گوید: عالم با همه این نظام بدیع و نوآیین همواره و بطور استمرار، به سوی خدا باز می‌گردد و در این هیچ شک نباید کرد.^۲ نفس مشتاق رسیدن به مافوق خود است، و هر قدر بهره‌اش از معرفت زیاده شود، جوهر او صفا یابد و ارتقاء جوید، ولیکن این ارتقاء تا چه درجه و حدی ممکن است؟ نه فیلسوفان و نه پیامبران به این سؤال جواب روشنی داده‌اند.

به نظر فارابی حکمت فیلسوفان، و حکمت پیامبران، از جانب «عقل فعال» افاضه می‌گردد؛ و همو در فحوای کتابهایش بیشتر از نبوت سخن می‌گوید و چنین به نظر می‌آید که نبوت - به نظر او - برترین مرتبه‌یی است که انسان در علم و عمل بدان می‌رسد. ولیکن این رأی حقیقی او نیست، یا لااقل نتیجه منطقی نظریه فلسفی او نیست؛ چه به نظر او، تمام امور نبوت، در رؤیا و کشف و وحی و غیر آنها، وابسته به دایره تخیل است، که در مرتبه میانگین ادراک حسی و معرفت عقلی خالص قرار دارد. ولیکن چون در آراء اخلاقی و سیاسی خویش، شأن بزرگی برای دین در تهذیب خلق قائل است، آن را جزو پست‌ترین مرتبه معرفت عقلی خالص می‌شمارد.^۳

حاصل آنکه فیلسوف ما، در مجردات عقل محض فانی بود، و زهد و تقوای او موجب شگفتی معاصرانش بود، بطوریکه برخی از شاگردانش از او تجلیل می‌کردند و می‌گفتند: حکمت در او تجسم و تجسد یافته است! اما عالمان دیگر از اهل اسلام او را متهم به زندقه و کفر می‌کردند و می‌گفتند: همانطور که فلسفه طبیعی مردم را به سوی مذهب طبیعی و دهری سوق داد، افکار فارابی نیز در باب توحید، بدون آنکه

۱. عیون المسائل، ۱۸؛ والدعاوی القلییه، ۱۱-۱۰، چاپ حیدرآباد

۲. رساله فی جواب مسائل مثل عنها، چاپ لایدن، ۸۷-۸۶.

۳. فارابی فرق میان نبی و فیلسوف را در المدینه الفاضله، ۵۹-۵۸، چاپ مصر بیان می‌کند و ما پیش از این برخی از فرقها را بیان کردیم. فارابی در باب نبوت در فصوص الحکم، ۱۶۳-۱۴۵، چاپ قاهره و شرح رساله زینون، ۵۸، مشروح تر صحبت کرده است.

خودشان دریابند، آنها را به وحدت وجود و دیگر ضلالت‌ها راهنمون شد^۱.

تأثیر فلسفه فارابی - اگر چه نفوذ فلسفه فارابی در آیندگان بسیار بود، ولی شاگردان زیادی نداشت، و از میان چند شاگرد که برای او ذکر کرده‌اند یکی: ابوزکریا یحیی بن عدی المنطقی (درگذشته حدود ۳۶۴ هـ. ق.) است که به سبب ترجمه کتب ارسطو معروف شده است.

۱. دبور، تاریخ فلسفه اسلام، ۲۲۶. باید توجه داشت که رأی دبور از تسامحی خالی نیست.
 ۲. علی اصغر حلبی، تاریخ فلاسفه ایرانی، ۱۳۰-۱۳۱، انتشارات زوار؛ زیرکلی، الأعلام، ۱۵۶/۸-۱۵۷.

فصل چهارم

ایران شهری

(سده سوم و اواسط سده چهارم ه. ق.)

ابوالعبّاس ایران شهری یکی از دانشمندان و عالمان بزرگ و ناشناخته ایرانی است. اطلاعات ما درباره او بسیار اندک است. تا جایی که نویسنده می داند جز ابوریحان بیرونی (وفات ۴۴۰ ه. ق.) و ناصر خسرو (وفات ۴۴۱ ه. ق.) کسی از او نام نبرده است.^۱ از آنچه این دو دانشمند در حق ایران شهری آورده اند همین اندازه معلوم می شود که وی در نیمه دوم سده سوم هجری می زیسته است، و از علم و ادب و حکمت بسیار بهره مند بوده و تصنیفات گرانمایی داشته است و علم او چنان وافرو نوشته های او چنان دقیق و خالی از غرض و علمی و استوار بوده که مایه تحسین دانشمندی چون ابوریحان بیرونی بوده است، چه همه کس می داند که بیرونی کسی را بی جهت نمی ستوده است.

در باب نسب و زادگاه ایران شهری، باید بگوییم که ایران شهر در اصطلاح جغرافی دانان قدیم به معنی کشور ایران بوده و ایران شهری ساکن یا باشنده در ایران را می گفته اند. فردوسی فرموده است:

به جنگ اندرون کار شیران کنم تو را بانوی شهر ایران گنم.
و فرخی سیستانی در چگامه یی گفته است (دیوان، ۹۹، ۲۵۶، دکتر دبیرسیاقی):
زایرانی چگونه شاد خواهد بود تورانی پس از چندین بلا کآمد زایران شهر بر توران
ولی گذشته از این، ایران شهر در همین متون جغرافیایی برنیشاپور یا بخشی از آن

۱. بیشتر آنچه ایرانیان - و از جمله این ضعیف - درباره «ایران شهری» می دانیم، مربوط به مطالعات استاد شادروان مجتبی مینوی طهرانی و شادروان اکبر دانا سرشت است.

نیز اطلاق می شده است.^۱ از این روی احتمال می توان داد که ابوالعبّاس ایران شهری، نیشاپوری بوده است. و این احتمال را عبارتی از بیرونی (قانون مسعودی، ۶۳۲، چاپ حیدرآباد) نیز تأیید می کند، چه گوید: «وَ شَاهِدُهُ (ای: شاهد کسوف الشمس) ابوالعبّاس الایران شهری بنیشابور وَ هُوَ مِنْ مُدَقَّقِي الْمُحَصِّلِينَ = یعنی این کسوف خورشید را ابوالعبّاس ایران شهری نیز در نیشاپور مشاهده کرده است...».

بیرونی در تحدید نهايات الاماکن دوبار، در آثار الباقیه دوبار، در تحقیق ماللهند سه بار، و در قانون مسعودی نیز دوبار از او نام برده و مطالبی در مباحث جغرافیا، نجوم، و ملل و نحل از او در تأیید مطالب خویش نقل کرده است. که پس از این نقل خواهد شد.

ناصر خسرو او را از اصحاب هیولی شمرده و در ردیف محمد زکریای رازی (وفات ۳۱۳ هـ. ق.) آورده است، چنانکه می نویسد:

«اصحاب هیولی چون ایران شهری و محمد زکریای رازی و جز از ایشان گفتند که هیولی جوهری قدیم است، محمد بن زکریا پنج قدیم ثابت کرده است: یکی هیولی، دو دیگر زمان، و سه دیگر مکان، و چهارم نفس، و پنجم باری سبحانه^۲». اما مواردی که ابوریحان از ایران شهری یاد کرده:

۱- آثار الباقیه، که سندیت اقوال ایران شهری را در باب نجوم و تاریخ روشن می سازد: «ایران شهری می گوید: که خداوند از نور و ظلمت بین نوروز و مهرگان پیمان گرفت.»

۲- «ایران شهری می گوید که من از جمعی از علمای ارمینیه شنیدم که می گفتند که چون صبح روز ثعلب شود برکوه بزرگی که میان زمین داخل و زمین خارج است قوچ سفیدی دیده می شود که در همه سال جز در این وقت دیده نمی گردد و مردم این ناحیه اگر این قوچ فریاد کند می گویند سال پُر نعمت است و خوش خواهد گذشت. و اگر فریاد نکند به خشک سالی فال بد می زنند. ایرانیان صُبح یوم الثعلب به نگاه کردن به ابر تیمن می جستند و از صفا و کدورت و لطافت و کثافت آن به سعادت و

۱. یاقوت، معجم البلدان، ۱/۱۸۱-۱۸۲، چاپ اروپا؛ بلاذری، فتوح البلدان، ۱۱۹، چاپ صلاح الدین المنجد

۲. زاد المسافرین، ۴۴-۵۳، تهران، ۱۳۳۸، چاپ علی قویم.

نُحوسَت زمان و قحط یا فراوانی سال استدلال می‌کردند.^۱

بیرونی به دنبال مطلبِ اوّل، نکته‌یی یاد می‌کند که برای فهم مطلب باید نقل شود، چه در غیراین صورت مطلبی که از ایران‌شهری یاد کردیم نکته‌یی مبتذل جلوه خواهد کرد. می‌گوید «آن دسته از ایرانیان که به تأویل قائلند برای این قبیل مطالب قائل به تأویل می‌شوند، و مهرگان را دلیل بر قیامت و آخرِ عالم می‌دانند به این دلیل که هر چیزی که دارای نموّ باشد در این روز به انتهای نموّ خود می‌رسد و موادِ نموّ از آن منقطع می‌شود، و حیوان در این روز از تناسّل باز می‌ماند چنانکه نوروز را آنچه در مهرگان گفته شد به عکس است و آن را آغازِ عالم می‌دانند و برخی مهرگان را بر نوروز تفضیل نهاده‌اند چنانکه پاییز را بر بهار رُحجان داده‌اند، و تکیه گاه ایشان این است که اسکندر از ارسطو پرسید که کدام یک از این دو فصل بهتر است ارسطو گفت: پادشاه‌ها در بهار حشرات و هوامّ به نشوء و بالیدن آغاز می‌کنند ولی در پاییز آغاز ذهابِ آنهاست، پس پاییز از بهار بهتر است»^۲.

۱- ماللهند، بیرونی که خود هندشناس بزرگی بوده و سالیان زیادی از عمر خود را در تحقیق فرهنگ و آداب و رسوم و ادیان و مذاهب و فلسفه‌های گوناگون هندی سرکرده بود، در مقدمه کتاب راجع به ایران‌شهری و شیوه علمی و دقت فلسفی و بی‌غرضی او می‌گوید «وی (= ایران‌شهری) از نویسندگان اندکی است که در امور مربوط به هند به شیوه علمی و جدّی بحث کرده‌اند»^۳.

و چون از نویسندگانی که پیش از خود او درباره هند و «ادیان و مذاهب هندی» بحث کرده‌اند سخن به میان می‌آورد می‌گوید: «از خداوندان کُتب مقالات یک تن را نیافتم که قصد او حکایتِ مجرّد (یعنی نقلِ دقیق) بدون میل (وجهت‌گیری به یک جانب) بوده باشد، و مداهنه نکند مگر ابوالعباس ایران‌شهری، که او از همه ادیان، تنها بدانچه خود اختراع کرده معتقد بوده است و به سوی آن دعوت می‌کرده، و در حکایت و نقل آنچه یهود و نصاری بر آن می‌روند، و نیز آنچه تورات و انجیل متضمن

۱. آثار الباقیه، ۲۹۱ و ۲۹۴، ترجمه شادروان اکبر داناسرشت، ابن‌سینا، ۱۳۵۲ هـ. ش.

۲. همانجا، ۳-۲۹۲.

۳. فی تحقیق ماللهند، ۴، چاپ حیدرآباد، ۱۳۷۷/۱۹۵۸ «أَنَّ مِنَ الْكُتَابِ الْقَلَاتِلِ الَّذِينَ بَحْثُوا فِي شُؤْنِ الْهِنْدِ بِطَرِيقَةٍ جَدِيدَةٍ».

آن است شیوه‌ی نیکو و درست داشته است، و در ذکرِ ما نویان و آنچه در کتب آنان دربارهٔ ادیان گذشته آمده مبالعه کرده (یعنی به تفصیل سخن گفته)، ولی چون به فرقهٔ هند و شمن‌پرستان رسیده تیرش به هدف نخورده و در پایان کتاب خود به کتاب «زرقان» میل کرده و آنچه در آن کتاب است به کتاب خویش نقل کرده است، و هرآنچه را که نقل نکرده گویا مطالبی بوده است که از عوام این دو طایفه (هند و سُمنیه) شنیده شده است»^۱.

۲- «... نه دربارهٔ سُمنیه کتابی یافتیم و نه کسانی از آنان که از آن‌ها بتوان به آنچه آن گروه بدان معتقدند راه یافت، از این روی وقتی من از آنان حکایت و نقل می‌کنم به وساطتِ ایرانشهری است، هر چند که گمان می‌کردم نقلِ او از دیگری و یا از شخص غیر مُحَصِّل بوده باشد...»^۲

۳- در جای دیگری، چون از مدّت و زمان و تفاوت میان آن دو و خلق عالم و فنای آن‌ها سخن می‌دارد، و می‌گوید که «ایران شهری از سُمنیه چیزهایی که شبیه این خرافات است نقل کرده است و از آن جمله اینکه در اطراف کوه میرو چهار عالم وجود دارد که آبادانی و خرابی متناوباً به آنها عارض می‌گردد...»^۳



۱- در کتاب تحدیدِ نهایاتِ الاماکن یک جا می‌نویسد «... و ابوالعباس ایرانشهری گفته است که: در روستای پُشتِ نزدیکِ نیشابور کاریزی می‌کنند و در

۱. همانجا، ۴ «فما وجدْتُ من اصحابِ کُتبِ المقالاتِ احداً قَصَدَ الحِکایَةَ المَجْرَدَةَ مِنْ غَیْرِ مَثَلٍ و لا مُدَاهَنَةٍ سِوَى اَبی‌الْعَبَّاسِ الْاِیرَانِشَهْرِی، اِنْ لَمْ یَکُنْ مِنْ جَمِیعِ الْاَدِیَانِ فِی شَیْءٍ بَلْ مِنْفَرِداً بِمَخْتَرَعٍ لَهُ یَدْعُوْا لِهٖ و لَقَدْ اَحْسَنَ فِی حِکَايَةِ مَا عَلَیْهِ الْیَهُودُ وَ النَّصَارَی وَ مَا یَتَضَمَّنُهُ التَّوَارَةُ وَ الْاِنْجِیلُ وَ بِالْغَیِّ ذِکْرُ الْمَانَوِیَّةِ وَ مَا فِی کُتُبِهِمْ مِنْ خَبَرِ الْمَلَلِ الْمَنْقَرِضَةِ، وَ حِیْنَ بَلَغَ فِرْقَةُ الْهِنْدِ وَ الشُّمْنِیَّةِ صَافٍ سَهْمَةً عَنِ الْهَدَفِ وَ طَاشَ فِی آخِرِهِ اِلَى کِتَابِ زَرْقَانَ وَ نَقَلَ مَا فِیْهِ اِلَى کِتَابِهِ وَ مَا لَمْ یَنْقُلْ مِنْهُ فَکَانَ مَسْمُوعاً مِنْ عَوَامِّ هَاتِیْنِ الطَّائِفَتَیْنِ».

۲. همانجا، ۶-۲ «وَلَا تَنِی لَمْ اَجِدْ کِتَاباً لِلشُّمْنِیَّةِ وَ لَا اَحَدًا مِنْهُمْ اسْتَشَفَّ مِنْ عِنْدِهِ مَا هُمْ عَلَیْهِ فَاَنِی اِذَا حَکِیْتُ عَنْهُمْ فِیْ وَسَاطَةِ «الایرانشهری» وَ اِنْ کُنْتُ اَظُنُّ اَنَّ حِکَايَتَهُ غَیْرِ مُحَصَّلَةٍ اَوْ عَنْ غَیْرِ مُحَصِّلٍ...».

۳. همانجا، ۲۷۶ «... وَ حِکَى الْاِیرَانِشَهْرِی عَنْ الشُّمْنِیَّةِ مَا یُشَابِهُ هَذِهِ الْخِرَافَاتِ اَنَّ فِی جِهَاتِ جَبَلِ (مِیرو) اَرْبَعَةً عَوَالِمَ تَتَنَاقَشُ بِهَا الْعِمَارَةُ وَ الْخِرَابُ، فَخِرَابُهُ یَکُونُ بِتَسْلُطِ النَّارِ عَلَیْهِ عِنْدَ طُلُوعِ الشَّمْسِ... وَ عِمَارَتُهُ بِخُرُوجِهَا عَنْهُ اِلَى آخِرٍ...»

ژرفنای پنجاه و چند ذراعی از سطح زمین به ریشه‌های سه درخت سرورسیدند که با اژه بریده شده بود. و آشکار است که فاصله میان زمان بریده شدن این سروها که در آن وقت جای برش ریشه بر سطح زمین بوده، تا آن زمان که این همه سنگ و خاک بر آن قرار گرفته بوده است، چندان زیاد است که درست نمی‌توان گفت چه اندازه بوده است و نباید از سالم ماندن چوب در زمین شگفتی نمود، چه هر اندازه چوب از جایی دور باشد که کمتر گرما و سرمای گردنده در سال به آن برسد، ماندگاری آن بیشتر خواهد شد.^۱

۲- باز از او نقل قول کرده گوید «و ابوالعباس ایران‌شهری نوشته است که در قلعه بیضاء یک فرسنگی سیرجان از شهرهای کرمان، ریشه‌های نخلی دیده است که پیشتر در آنجا بوده و پس از سرد سیر شدن این زمین خشکیده و از میان رفته است، در صورتی که در آن زمان تا بیست فرسنگی پیرامون آن هیچ خرما بونی دیده نمی‌شده است و بر این گفته خود افزوده است که هنگامی که زمین برآمدگی پیدا کرده بوده، کاریزها و نهرهای روان پیرامون آن فرو افتاده بوده است».^۲



قانون مسعودی. در این کتاب عظیم نیز بیرونی دوبار از ایران‌شهری یاد می‌کند:

۱- وقتی که از «نیاز به سپهرهای خارجه المركز و چگونگی تصور آنها در کره شمس» سخن می‌گوید (مقاله ششم، باب چهارم) و از ماهیت کسوف صحبت می‌دارد، از کسوفی که ابوالعباس ایران‌شهری مشاهده کرده یاد می‌کند و می‌نویسد «و این کسوف را ابوالعباس ایران‌شهری که از دانش اندوزان دقیق النظر (مدققى المحصلین) بوده است مشاهده کرده است و یاد می‌کند که جرم ماه وسط جرم خورشید قرار گرفت و نور قطعه باقی مانده خورشید که منکسف بود در گرد آن مستدیر گشت، و از اینجا روشن شد که قطر خورشید در منظر (ما) نیز از اندازه قطر ماه افزون‌تر است...».^۳

۱. تحدید نهايات الاماكن، ۲۴، ترجمه فارسی استاد احمد آرام، چاپ دانشگاه، ۱۳۵۲ ه. ش.

۲. همانجا، ۱۹.

۳. قانون مسعودی، ۶۳۲/۲، چاپ اول، حیدرآباد ۱۳۷۴ ه / ۱۹۵۵ م: «شاهده (ای شاهد هذا الكسوف) ابوالعباس الايرانشهری بنیشابور و هو من مدققى المحصلين، و ذكر ان جرم القمر توسط جرم الشمس فاستدار النور حوله من القطعة الباقية من الشمس غير منكسف، و قد انصح

۲- در این باب که ماه هر اندازه هم که از زمین فاصله داشته باشد باز نمی تواند مایه کسوف کُلی خورشید گردد، نیز به قول ایرانشهری استشهاد کرده است.^۱

دکتر پینس^۲، آلمانی نیز در کتاب مذهب ذره نزد مسلمانان و پیوند آن به مذاهب یونان و هند^۳، از ایرانشهری نام برده، ولی چیز تازه‌یی نگفته و تنها یک فقره از منقولات ما را (شماره ۲ از مالهند) یاد کرده و افزوده است که «شخص ایرانشهری با غموض احاطه شده است، و یگانه مصدر عمده برای شناخت اخبار وی - پس از کتاب ناصر خسرو (زادالمسافرین)، کتاب بیرونی است درباره مقالات هندیان....» و آنگاه همان موردی را که گفتیم یاد کرده است. ضمناً گفته است که ناصر خسرو عمداً از ایرانشهری رقیبی برای رازی ساخته است تا بگوید که قول به هیولی گذشته از رازی نیز پیروانی داشته است. و او اگر چه در طب به پای محمد زکریای رازی نمی رسیده، اما در فلسفه رئیس فرقه (معتقدان به مذهب هیولی) بوده است.^۴

این بود آنچه ما توانسته ایم درباره ایرانشهری از مآخذ و متون اسلامی گرد آوریم و با اینکه از این جمله نمی توان تصویر دقیق و روشنی از ایرانشهری ترسیم نمود، اما همین اندازه می توان فهمید که ظاهراً در نیمه دوم سده سوم و اواسط سده چهارم شخصی به نام ابوالعباس ایرانشهری وجود داشته که به احتمال قریب به یقین اهل نیشابور بوده، و او گذشته از علوم طبیعی، فلسفه، ریاضیات و نجوم - که ابوریحان مواردی از آنها را در کتب گوناگون خود در مباحث مختلف علم یاد کرده - در علم ملل و نحل یعنی شناخت ادیان و مذاهب مختلف، بویژه مذاهب هندی و مانوی اطلاعات دقیق و دست اول داشته است. و روی هم رفته شخصی دانشور و دانش اندوزی مدقق و باریک بین بوده است و ظاهراً مطالعه مذاهب و ادیان و

مِنْ ذَلِكَ أَنَّ قُطْرَ الشَّمْسِ يَزْدَادُ فِي الْمَنْظَرِ عَلَى مَسَاوَاةِ قَطْرِ الْقَمَرِ...».

۱. همانجا، ۷/۲-۸۶۹ «و قد اتضح أَنَّ الْقَمَرَ فِي أَبْعَدِ بُعْدِهِ عَنِ الْأَرْضِ يَقْصُرُ عَنْ كَسْفِ الشَّمْسِ بِكُلِّيَّتِهَا، وَهِيَ عِنْدَ أَوْجِهَا، وَ أَمَّا اقْصَرُهُ عَنْ ذَلِكَ إِذَا كَانَتْ هِيَ عِنْدَ حَضِيضِهَا وَ مَاحْكِنَاهُ عَنْ الْإِيرَانِ شَهْرِي فِي كُسُوفِ الشَّمْسِ يَشْهَدُ بِخِلَافِ مَا بَنَى عَلَيْهِ بَطْلَمْيُوسُ وَ أَنَّ الْكُسُوفَ التَّامَّ لَا يُمْكِنُ الشَّمْسُ إِلَّا فِي بُعْدِهِ إِلَى الْوَسَطِ أَقْرَبَ مِنْهُ إِلَى الْإِبْعَدِ.»

2. Pines

۳. این کتاب توسط دکتر محمد هادی ابوریده با عنوان مذهب الذرة عند المسلمين و علاقه بمذاهب اليونان والهند، تعریب شده.

۴. پینس، مذهب الذرة عند المسلمين، تعریب دکتر هادی ابوریده، ۴۲-۴۱، چاپ قاهره.

فلسفه‌های گوناگون او را باطناً راضی نمی‌ساخته، و لذا از آن همه مذهبی خاصّ برای خود ساخته بوده است که خود براساس آن می‌زیسته و هوشمندان و خاصّان را نیز به سوی آن دعوت می‌کرده است، اما البتّه متنبّی نبوده یعنی داعیه نبوت نداشته است.

فصل پنجم

اخوان الصفاء

اخوان الصفاء، در لغت به معنی برادران یک دل است، و آن تعبیری است که در ادبیات اسلامی سابقه قدیم‌تری دارد، و ابن عبدربه (۳۲۴-۲۲۸ ه. ق.) چند نمونه از آن را یاد کرده است (← العقد الفريد ۲/۳۰۴) که دو مورد زیر از آن را یاد می‌کنیم: یکی قول شبيب بن شيبه (از خطبای سده دوم ه. ق.) است که گفته است «اخوان الصفاء خيرٌ مكاسب الدنيا: هم رينة في الرخاء، و عدة في البلاء، و معونة على الاعداء = برادران یک دل بهترین دست‌آوردهای جهان‌اند: زیرا در روزگار آسایش مایه زینت‌اند، و در زمان گرفتاری به منزله ساز و برگ و ذخیرت، و بر ضد دشمنان یاری دهنده‌اند»؛ دومی قول ابن اعرابی (۲۳۱-۱۵۰ ه. ق.) است که گوید: لَعَمْرُكَ مَا مَالُ الْفَتَى بِذَخِيرَةٍ وَلَكِنَّ إِخْوَانَ الصَّفَاءِ الذَّخَائِرُ اما ریشه این نام‌گذاری، چنانکه اخوان خود گفته‌اند، مقتبس از ترجمه عربی کلیله و دمنه به خامه عبدالله بن مقفع (قتل، ۱۴۲ ه. ق.) است («باب الحمامة المطوقة» یا کبوتر طوق‌دار) که در آن دابشلیم پادشاه (= رای) به بید پای فیلسوف برهمن می‌گوید: داستان دو دوست را که دروغ‌زن تمام رشته دوستی آن دور از هم گسیخت گفتی، آنگاه ادامه می‌دهد «فَحَدَّثَنِي، إِنَّ رَأَيْتَ، عَنْ إِخْوَانَ الصَّفَاءِ كَيْفَ يُبْتَدَأُ تَوَاضُّعُهُمْ وَ يَسْتَمْتَعُ بَعْضُهُمْ بِبَعْضٍ؟ فَقَالَ الْفِيلَسُوفُ: إِنَّ الْعَاقِلَ لَا يَعْدِلُ بِالْإِخْوَانِ شَيْئاً» (کلیله و دمنه، عربی، ۱۰۶) یعنی «اکنون اگر میسر شود بازگوی داستان دوستان یک دل... و استمتاع از ثمرات مخالفت و برخورداری از نتایج مصادقت را... برهمن گفت: هیچ چیز نزدیک عاقلان در موازنه دوستان مخلص نیاید، و در مقابله یاران یک دل ننشیند» (کلیله و دمنه، فارسی، ۱۵۷، مینوی). و اخوان خود گویند «ای برادر بدان و یقین داشته باش که تو به تنهایی قادر نیستی از محنت این دنیا و آفات آن، که ما به سبب جنایت پدرمان آدم در آن افتاده‌ایم،

نجات یابی...، از این روی، برای نجات و خلاص از این دنیا به معاونت اخوانِ ناصح و دوستانِ فاضل نیازمندی تا راه‌های آخرت و وسایط رسیدن به آن را به تو نشان دهند، و در این راه از داستان حمامهٔ مَطْوَّقه که در کلیله و دمنه آمده عبرت‌گیر و تأمل‌کن که چگونه به یاری همدیگر از دام رها گشتند تا حقیقت آنچه را که ما گفتیم دریابی» (رسائل، ۱/۱۰۰-۹۹، «الرسالة الثانية من القسم الرياضي»).

اما از لحاظ تاریخ سیاسی، اخوان الصفاء، یک جمعیتِ سرّی فلسفی - دینی - سیاسی بودند که در سدهٔ چهارم هجری در بصره - و احتمالاً در بغداد - نشأت گرفتند. این جمعیت را - چنانکه در رسائل این گروه آمده - در شهرهای بزرگ دیگر اسلامی نیز فروعی بوده است. بصره از زمانِ قدیم یعنی از عهدِ حَسَن بصری (وفات ۱۱۰ هـ. ق.) پرورشگاه مذاهب متعدّدی بوده. و نخستین صوفیان، به روایتی، شاگردان حَسَن بصری بودند که در بصره اقامت داشت، و معتزله نیز از شاگردان حَسَن بصری نشأت گرفتند. و در آنجا یک مدرسهٔ بزرگ نحوی پیدا شد که مذهبِ بصری نام گرفت که با مذهبِ نحوی کوفی مشابهتها و اختلافاتی داشت.

۱. نویسندگان. شاید قدیم‌ترین مؤلفی که دربارهٔ نویسندگان رسائل اخوان الصفاء به ما اطلاعاتی می‌دهد، ابوحنّان توحیدی (وفات پس از ۴۰۰ هـ. ق.) است، که در دو کتاب عمدهٔ خویش الامتاع و المؤانسه و المُقابسات، به این مطلب اشاره می‌کند. اطلاعاتی هم ابن القفطی (وفات، ۶۴۸ هـ. ق.) از او نقل می‌کند، که خلاصهٔ آن این است: وزیر صمصام‌الدوله (قتل، ۳۸۸ هـ. ق.) در حدود سال ۳۷۳ هـ. ق. از ابوحنّان دربارهٔ زیدبن رفاعه می‌پرسد، و ابوحنّان می‌گوید: زیدبن رفاعه زمانِ درازی در بصره اقامت داشت و در آنجا به جماعتی برخورد کرد که «أصنافِ علم و انواع صناعت را با هم جمع می‌کردند، و از آنها ابوسلیمان بُستی - معروف به مَقْدِسی -، ابوالحسن زنجانی، ابواحمد مهرجانی، و عوفی مشهور بودند. و این گروه در عشرت الفت و در دوستی صداقت داشتند، و بر پایهٔ پاکی و طهارت و نصیحت اجتماع کرده بودند، و در میان خود مذهبی وضع کرده بودند. و گمان می‌کردند بدان راه را برای رسیدن به خشنودی خدا نزدیک کرده‌اند. و سبب این کار آنان این بود که می‌گفتند: شریعت به نادانی‌ها آلوده شده و به گمراهی‌ها در آمیخته و سُستن و پاک کردن آن را جز به فلسفه نمی‌توان. زیرا فلسفه حاوی حکمتِ اعتقادی و مصلحتِ اجتماعی است. و

پنجاه و یک رساله در همه اجزاء فلسفه علمی و عملی پرداختند، و آنها را رسائل اخوان الصفاء و خُلان الوفاء نامیدند، و نام خود را در آنها نوشتند و آن رسائل را در میان مردم پراگندند و یا به مردم بخشیدند...^۱.

از بزرگ‌ترین افراد این جماعت، چنانکه از قول ابوحیان برمی‌آید، زیدبن رفاعه بوده (به قول ابن عبری در مختصرالدول، ۱۸۱، بیروت، ۱۸۹۰، وی در سال ۳۷۳ هـ. ق. حیات داشته)، و او «هوشی غالب، ذهنی وقاد و در سرودن شعر و نویسندگی، حساب و علم بلاغت و حفظ ایام مردم، و خواندن مقالات و آراء و دیانات و تصرف در هر فنی بصیرت داشته». و چون از مذهب زیدبن رفاعه می‌پرسد می‌گوید «به مذهبی منسوب نیست و به گروهی شناخته نه، زیرا به هر مذهب و هر دری سری زده...»^۲ از همین سخن ابوحیان در باب زیدبن رفاعه، مهارت اخوان الصفاء و تبخّر ایشان در علوم و عَدَمِ اقتصارشان به یک مذهبِ مُعین آشکار می‌گردد.

گروهی ابوالعلاء معری، و ابن راوندی، و حتی خود ابوحیان را در شمار این جماعت می‌شمارند و یا از نویسندگان رسائل می‌دانند.^۳ در مآخذ موجود چیزی در باب انتساب ابن راوندی (وفات ۲۴۵ هـ. ق.) به اخوان الصفاء نیست و عقایدی که از او در کتب عقاید نقل شده با اصول عقاید اخوان الصفاء سازگار نیست، و فی الجمله عجالة در این باب به ضرر قاطع چیزی نمی‌توان گفت.

اما ابوالعلاء، وقتی که به بغداد رفته بوده، در آنجا جمعیتی فلسفی را که در هر روز جمعه (عَرُوبَة) در خانه عبدالسلام بصری امین کتابخانه شاپورین اردشیر جمع می‌شده‌اند می‌دیده است. و این خود نظام مرسوم در میان اخوان الصفاء را فریاد می‌آورد:

تَهَيَّجُ اشواقی عَرُوبَةُ أَنهـَا إِلَيْكَ زَوْتُنِي عَنْ حُضُورِ بِمَجْمَعٍ^۴
و در جای دیگر از اخوان الصفاء یاد کرده و گفته است که اگر حوادث روزگار او را ضایع بگذارند، لامُحاله دوستی اخوان الصفاء را ضیاعی نیست:

وَ إِذَا أَضَاعَتْنِي الْخُطُوبُ فَلَنْ أَرَى لِدُودِ اخْوَانِ الصَّفَاءِ مُضْطَبِّعًا

۱. الامتاع و الموانسه، ۴/۲-۵، چاپ بیروت، احمد امین و احمد الزین.

۲. همانجا، ۱۹/۲.

۳. احمد امین، ظهرا لاسلام، ۱۴۵/۲، قاهره، ۱۹۵۲ م.

۴. اللزومیات، ۱۸۴/۲، چاپ بیروت، ۱۹۷۱.

شعر ابوالعلاء تماماً بر اخوان الصفاء منطبق نمی شود. بلکه بیشتر وصف عام است، برای همه دوستان و برادرانش. اگرچه احتمال دارد که مجمع مذکور نیز فرعی یا بخشی از مجمع اخوان بوده باشد، ولی اولاً اخوان به جای عروبه (جمعه) در هر دوازده روز یکبار گرد هم جمع می شده اند؛^۱ ثانیاً زندگانی ابوالعلاء معری پس از بازگشت از بغداد به مَعْرَةُ النعمان نوعی زندگانی انفرادی مُرتاضانه بود و او خود را رَهِينَ المحبسین یعنی گرفتار دو زندان: زندان خانه و زندان کوری می شمرد^۲ و این چنین زندگانی با شیوه جمع گرایانه و توأم با خوش بینی اخوان چندان سازگار نیست. اما در باب ابوحیان توحیدی می توان گفت که وی احتمالاً از این گروه باشد، چه از مقالات این جماعت و تعالیم آنان به نیکی آگاه است و اسامی رجال عمده آن گروه را بر می شمارد، و بالاتر از همه مانند آنان در باب صداقت و اخوت و صفا کتاب می نویسد. جز اینکه بر آنان نکته هم می گیرد و آنان را به «تقصیر و تلفیق» عیب می کند.^۳ اما آیا ابوحیان این سخنان را به تقیه می گوید یا بنا بر اعتقاد باطنی خویش، مطلبی است که به طور قطع جوابی نمی توان داد.

پژوهشگران افراد یا جماعات دیگری را نیز در زمره نویسندگان رسائل شمرده اند. ابن القفطی پس از نقل مطالب ابوحیان، گمان می کند که رسائل مذکور از «کلام برخی از ائمه از نسل علی (ع) یا به خامه برخی از متکلمان شیعه است».^۴ قاضی عبدالجبار همدانی (۳۲۵ - ۴۱۵ ه. ق.) و شهرزوری همان فهرست ابوحیان را - تنها با اختلاف در یک نام - به عنوان نویسندگان رسائل یاد می کنند و هر دو اشاره می کنند به اینکه رسائل در رُبع سوّم سده چهارم هجری نوشته شده است.^۵ از اشارات ابوحیان در جای دیگر الامتاع (۱۶/۲ و مابعد) میل به اسماعیلی گری نزد مؤلفان رسائل اخوان استنباط می شود، اما قاضی عبدالجبار صریحاً آنان را اسماعیلی مذهب می داند (خَمْسُ رسائل اسماعیلیّة، چاپ استاد عارف تامر،

۱. رسائل، ۲/۲۱۹؛ ۳/۴۱۹.

۲. یاقوت، ارشاد الادیب، ۳/۱۲۴، چاپ دارالمأمون.

۳. الامتاع، ۲/۱۹-۲۰.

۴. تاریخ الحكماء، ۸۲-۸۳، چاپ لیپرت، ۱۹۰۳.

5. Stern, «New Information about the authors of the Epistles of Sincere Brethren», *Islamic Studies*, III, 1904, P. 410.

۹۶-۹۸، بیروت، ۱۹۵۶). اما در نوشته‌های اسماعیلیه نخستین، ذکری از اخوان الصفاء و رسائل آنان در میان نیست، هرچند اسماعیلیه متأخر رسائل را به اصول عقاید اسماعیلیه برمی‌گردانند. و در اواخر سده پنجم هجری یک نزاری سُوری تألیف رسائل را به ائمه مستورین نسبت می‌کند و از عبدالله من میمون قَدَاح و سه تن دیگر که در تألیف رسائل سهم به سزایی داشته‌اند نام می‌برد (عارف تامر، حقیقه اخوان الصفاء، ۱۸ بیروت، ۱۹۵۷؛ و مقدمه هموبر الجامعة الجامعة، ۱۳ و ۲۴ و ۵۲) و بدین ترتیب تألیف رسائل به اوایل سده سوم هجری برمی‌گردد.

محققان جدید نیز عقاید متباین ابراز کرده‌اند: کازانوا، گلدزیهر، و ماکدونالد رسائل را مربوط به نهضت یا حرکت اسماعیلیه دانسته‌اند. ماسینیون آن را فرعی از حرکت قرامطه می‌شمارد. و ایوانف معتقد است که رسائل تحت رعایت فاطمیان نوشته شده است، و بیان می‌دارد که «اسماعیلیه رسائل را برای خود می‌پذیرند بنابر اینکه از مذهب ایشان است و آنها را رسائل تأویلی می‌شمارند.» طیب‌اوی روایت ابو حیان توحیدی را در باب نویسندگان رسائل معتبر شمرده و آن را نوعی از کوشش جهت درآمیختن فلسفه و شریعت می‌داند و معلول تمایلات پنهانی فرقه شیعه قلمداد می‌کند، و تأکید می‌کند که هیچ‌گونه دلیل استواری در دست نیست که بگوییم رسائل جزئی از دعوت شیعه به طور عمومی و یا اسماعیلیه به ویژه باشد. ولی البته اسماعیلیه بعدها رسائل را برای پیشبرد اغراض خودشان به خدمت گرفتند! سرانجام سید حسین نصر معتقد است که میان اخوان الصفاء و اسماعیلیه روابط استواری نیست، و قول دقیق این است که اخوان الصفاء جماعتی شیعه بوده‌اند با تمایلاتی صوفیانه^۱.

احمد زکی پاشا در مقدمه رسائل (چاپ قاهره ۱۹۲۸-۱۳۴۷، ۳۰ و مابعد) از کتاب جلاء العینین فی محاکمه الاحمدین تألیف سید نعمان خیرالدین مشهور به ابن الألوسی (چاپ بولاق، ۱۲۹۸ ه. ق.) و چند مأخذ دیگر مطالبی نقل کرده که خلاصه‌اش این است که: این رساله‌ها پایه مذاهب قرامطه است، و بعید نیست که از برای ترویج آنها، آن را به امام جعفر صادق (ع) نسبت داده‌اند؛ و پس از سده سوم در

۱. طیب‌اوی، محاضرات فی تاریخ العرب والاسلام، ۶۷/۲-۶۹، بیروت، ۱۹۶۶.

2. Dr. S. Hossein Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, PP. 35-6, Cambridge, 1964.

روزگارِ دولتِ آلِ بویه نوشته شده است. آنها را ابوسلیمان محمد بن جعفر البُستی، معروف به مقدسی، ابوالحسن علی بن هارون زنجانی، ابواحمد نهرجوری، عوفی، وزید بن رفاعه املاء کرده‌اند. همه این جماعت حکیم بوده‌اند؛ گرد هم آمده‌اند و این رساله‌ها را به شیوه فلسفی - که خارج از مسلک شریعتِ مطهرِ نبوی است - تصنیف کرده‌اند.

۲. شواهد تشیع اخوان. در رسائل اخوان، اینجا و آنجا شواهد زیادی بر تشیع آنان می‌توان یافت. یک جا ضمن صحبت از «ولایت» درباره اهل بیت می‌نویسند: «... و این ولایت مخصوص، از آن اهل بیت رسالت است که در این ولایت مخصوص نیازمند مدبران و عالمانی غیر خودشان نیستند و مردم بر اسرار ایشان مطلع نگردند.» (۱۰۳/۴)، چاپ قاهره، ۱۳۴۷ ه. ق. به اهتمام احمد زکی پاشا) جای دیگر می‌نویسند «بدان ای برادر که خانه‌یی که سرِّ خلافت و علم نبوت در آن است، آن خانه‌یی است که معاندان آن خانه را به سحرِ عظیم نسبت کردند به سبب آیات و معجزاتی که از خداوندان آن ظاهر می‌شد. از این روی، گفتند: آنان ساحرند، و آنان را از جنّ یارانی هست که آنان را در این کار مدد می‌رسانند» (رسائل، ۱۰۵/۴). و باز می‌نویسند «... گفتند: ای رسولِ خدا، هر کس لا اله الا الله بگوید داخل بهشت گردد، گفت: آری، هر کس آن را مخلصانه بگوید به بهشت درآید. گفتند: اخلاص آن چگونه است؟ گفت: شناختِ حدود و آداءِ حقوقِ آن. گفتند: ای رسولِ خدا معرفتِ حدود و آداءِ حقوقِ آن چگونه است؟ گفت: آری، من شهر علمم و علی در آن است، و هر کس آنچه را که در شهر است بخواهد باید از در آن درآید. و این چنین راهشان نمود به کسی که ارشادشان کند...» (رسائل، ۴۸۶/۴). و نیز چون از خلفا سخن می‌گویند ارادت خود را به مذهبِ شیعه کاملاً آشکار می‌کنند. چه بر عامه مسلمانان خرده می‌گیرند که چرا خلفاء را وارثانِ انبیاء می‌دانند در حالی که خلفا در عمل با «جبابره» فرقی ندارند و در حالی که دیگران را از گناه منع می‌کنند خود به بدترین گناهان دست می‌آیند، «اولیاء خدا و نوادگانِ پیامبر را می‌کشند یا سب و نفرین می‌کنند، حقوقشان را زیر پا می‌گذارند، شراب می‌نوشند و فسق می‌ورزند و حرمتِ جان و مال و شرفِ هیچکس را نگاه نمی‌دارند و این همه از فرطِ حرصِ ایشان سرچشمه می‌گیرد» (رسائل، ۳۵۸/۲-۳۶۱).

و از این همه پرمعنی‌تر، طعنه‌یی است که از زبان حیوانات بر خلفاء می‌زنند. یعنی در ضمن حکایتی مربوط به کلاغها و بازها می‌گویند: «پس از مرگ فرمانروای دادگر و مهربان کلاغان، ریش سفیدان آنها تصمیم می‌کنند که جانشین او را از میان کلاغان بیرون از خانواده او برگزینند. استدلالشان نیز این است که اگر جانشین پادشاه از خانواده او معین شود، چون او فرمانروایی [خلافت] را حق خود می‌پندارد، بر آنان فخر می‌فروشد، و حدّ برای قدرت خویش نمی‌شناسد. در صورتی که اگر فرمانروا را از میان افرادی بیگانه برگزینند، بالعکس همه کلاغان به گردن او حق دارند که چنین امتیازی برای او قایل شده‌اند. از این روی، می‌توانند بر هوسها و خودکامگیهای او مهار بزنند. از این روی، شاهین یا بازی را به تخت پادشاهی [خلافت] می‌نشانند. اما دیری بر نمی‌آید که شاهین فریه و تنومند می‌شود و به ستمگری می‌آغازد و اندک اندک کار به جایی می‌رسد که طعام روزانه کلاغان را نیز از آنها می‌گیرد. در این زمان، کلاغان به خطای خود پی می‌برند. اما دیگر کار از کار گذشته و آب رفته به جوی باز نمی‌آید» (رسائل، ۳۶۳-۳۶۷).

نتیجه سیاسی - اخلاقی این داستان، در حقیقت انتقاد از نظریه سیاسی اهل سنت در باب خلافت است: چون مؤمنان بر خلاف نص الهی، خلیفه را از میان افراد خارج از دودمان رسالت انتخاب کردند، لذا از انحطاط و پریشانی احوالشان شگفتی نباید داشت.

از این روی، در تمایلات شیعی اخوان تردیدی نمی‌توان کرد، اما آیا تشیع آنان مانند تشیع همه شیعیان دیگر بوده، یا شیعه دوازده امامی بوده‌اند؟ بدرستی نمی‌توانیم به این سؤالها پاسخ بدهیم، اما همین قدر می‌دانیم که شیعه دوازده امامی نبوده‌اند. نخست بدلیل اینکه: نظریه مهدی منتظر (ع) را - با علم به اینکه آن نظریه یکی از پایه‌های مذهب شیعه اثنی عشری است - انکار می‌کنند، و عقیده کسی را که می‌گوید امام او از ترس مخالفانش پنهان گشته از «آراء فاسده» می‌شمارند و می‌گویند «... خداوند این رأی همه عمر برای خروج امام خویش منتظر می‌ماند و آمدن او را تمنّی می‌کند، و به ظهور او شتاب می‌کند تا اینکه عمرش به پایان می‌رسد و به حسرت و غصه می‌میرد و امام خویش را نمی‌بیند» (رسائل، ۸۵/۴) و این عقیده مقتضی آن است که اخوان الصفا شیعه اثنی عشری نباشند. و این نکته را آنچه مرحوم محسن امین می‌نویسد نیز تأکید می‌کند که «... هر چه باشد انتساب اخوان

الصّفاء به تشیّع ثابت نشده است و آنها جزو موضوعاتِ ما نیستند، و ما آنها را برای این ذکر کردیم که برخی از مردم آنان را به شیعه نسبت می‌دهند.^۱

به نظر نگارنده، اخوان الصّفاء گروهی متفکّر التقاطی آزاداندیش مسلمان بوده‌اند که عناصر عمده افکار آنان را اندیشه‌های عرفانی افلاطون و نوافلاطونیان و فیثاغوریان و صوفیان سده‌های نخستین اسلامی و نیز اندیشه‌های ارسطو و مشائیان از یک سو، و آرمان‌گرایی‌های فرقه شیعه از سوی دیگر تشکیل می‌داده. و چنانکه گفتیم شاخص عمده نظام دینی - فلسفی آنان التقاط‌گرایی^۲ بوده، بدین معنی که از هر دین و هر اندیشه فلسفی آنچه مناسب عقلیت آنان بوده می‌گرفتند و در این راه از اقتباس از دین زرتشت و مانئی، مذهب ترسائی، یهودیت، ثنویت و فلسفه یونانی، فلسفه مشائی، فلسفه و ریاضیات فیثاغوری، حکمت ایران و هند و هر آنچه که معقول می‌یافتند سرباز نمی‌زدند، و این نکته‌ی است که اخوان مکرراً یاد می‌کنند «... برادران ما را واجب است که با هیچیک از دانشها دشمنی نورزند، و نه کتابی از کتابها را فروگذارند و نه به کیشی از کیشها تعصّب ورزند، زیرا رأی و مذهب ما همه آراء و مذاهب را در برمی‌گیرد و همه دانشها را یکجا گرد می‌آورد: ... رَأَيْنَا وَ مَذْهَبُنَا يَسْتَفْرِقُ الْمَذَاهِبَ كُلَّهَا وَ يَجْمَعُ الْعُلُومَ جَمِيعَهَا...» (رسائل، ۱۰۵/۴؛ ۱۹۸/۲-۱۹۹)؛ اما با همه این اوصاف، تمایل عمیق آنان به تشیّع در سرتاسر رسائل به چشم می‌خورد.

۳. مراتب اخوان و طریقه تعلیم آنان. اخوان در تعلیم اندیشه‌های خود نظام خاصی داشته‌اند. از جمله اینکه مراتب اخوان خود را به چهار مرتبه تقسیم می‌کنند:

- مرتبه نخستین، ویژه مبتدیان بوده، یعنی کسانی که از پانزده تا سی سال داشته‌اند. و آنان را «برادران نیکوکار مهربان» (الاخوان الابرار الرحماء) می‌نامیدند، و از ویژگیهای آنان پاکی گوهر، نیکوپذیری و تندبایی بوده است.

- مرتبه دومین، ویژه اعضای بوده است که سال عمرشان از سی تا چهل بوده است و آنان را «برادران نیکوکار دانا» (الاخوان الاخيار الفضلاء) می‌نامیدند، و این گروه به مراعات برادران و بزرگ‌منشی و بهره‌رسانی، و شفقت و رحمت به یاران

۱. أعيان الشيعة، ۱۴۹/۲-۱۵۰، چاپ بیروت، ۱۹۶۸.

ممتاز بوده‌اند.

- مرتبه سومین، ویژه اعضای بوده است که میانه چهل تا پنجاه سال داشته‌اند و آنان را «برادرانِ فاضلِ کریم» (الاخوانُ الفضلاءُ الکرامُ) می‌نامیدند. و این گروه به نیروی امر و نهی ممتاز بودند و هرگاه برای کارِ دعوتِ آنان مخالف و معاندی پیدا می‌شد به دفع آن عناد و خلاف برمی‌خاستند و از راه لطف و نرمی و مدارا آن مخالفت و معاندت را به صلاح باز می‌آوردند.

- مرتبه چهارمین، ویژه اعضای بوده که از پنجاه سال بیشتر داشتند، و کسانی بودند که حق را آشکارا می‌دیدند. و این مرتبه حکیمان است. همه برادران سزاوار رسیدن به این مرتبه بودند و نیز طالب آن، چونکه در نظر آنان مرتبه مذکور برترین مراتب بوده است. هرکس که بدین مرتبه می‌رسیده از طبیعت و قانون برتر و خداوند کشف بوده و می‌توانسته است احوال قیامت را از قبیل بعث و نشور و حساب و میزان و جز آن مشاهده کند.^۱

براساس مندرجات رسائل، اخوان مدعی هستند که این جماعت در میان فضلاء و امیران و اشراف و بزرگ‌زادگان و دهقانان و پیشه‌وران و به ویژه اصناف، پیروان و یاران بسیار دارند. و از این روی، یاران خود را به شهرها می‌فرستادند تا در هرکس که بوی خیری می‌شنوند او را به وارد شدن در جماعت ایشان فرا خوانند. و یاران خود را به ویژه به دعوت کردن جوانان بیشتر از پیران سفارش می‌کردند، زیرا نفوس جوانان همچون وَرَقِ سفید پاکیزه‌یی است که چیزی بر آن ننوشته‌اند. از این روی، تلقین تعالیم و مبادی دینی - فلسفی که مردم را بدان می‌خوانند، برای ایشان آسان‌تر دست می‌دهد تا پیران؛ مشروط بر اینکه این جوانان دوستدار دانش و جویندگان حق و راستی باشند. به نظر اخوان، کوشش در اقناع پیران کاری بیهوده است زیرا آنان بر اثر مرور زمان بر آیینی برآمده‌اند و در دل‌هایشان استوار گشته، که برگردن آنان از آن آیین بسیار دشوار است.^۲ و معتقدند که به همین دلیل «خدا هیچ پیامبر بر نیانگیخت مگر آنکه جوان بود، و نخستین کسانی که پیامبران را دروغ‌زن خواندند پیران هر قوم بودند.» و در این راه به آیات قرآنی استناد می‌جویند از قبیل «... بیگمان آنها [اصحاب کهف] جوانانی بودند که به پروردگارشان ایمان آوردند، و ما آنان را

۱. رسائل، ۲۲۲/۴-۲۲۶.

۲. سعدی به روزگاران مهری نشسته بردل بیرون نمی‌توان کرد الا به روزگاران.

هدایت افزودیم» (کهف، ۱۸/۱۳) و یا «... ما جوانی شنیدیم که از آنها [ئتان] یاد می‌کرد که او را ابراهیم می‌خواندند» (انبیاء ۶۰/۲۱) و یا «... و یاد کن چون موسی جوان خویش را گفت آرام نگیرم تا وقتی که به مجمع البحرین برسم» (کهف، ۶۰/۱۸) و آیات بسیار دیگر...^۱

مجالس اخوان سرّی بوده و تعالیم و حقایق مذهب خود را به مثابه اسرار می‌دانستند و جز به افراد جماعت خود که «یاران وفادار و برادران پاک دل» می‌شمردند اظهار نمی‌کردند. در هر دروازه روزیک روز مجلسی داشتند، و در جایی گرد هم می‌نشستند که در آنجا خاطرشان آسوده باشد - و این خود دلیل است بر اینکه از حکومت وقت وحشت داشته‌اند -، در اثناء این انجمنها، جامه‌های ویژه‌ای می‌پوشیدند، و پیش از گرد هم آمدن خود را پاکیزه می‌کردند. نخست برخی پندها می‌دادند که هر برادری پیش از آنکه برادری بگیرد و دوستی برگزیند می‌بایست از آنها پیروی کند. از جمله بر او واجب بود که از «بدخویان، سرسختان و سخت‌گیران، حسودان، دورویان، تنگ چشمان، ترسویان، آزمندان و ستایش دوستان... بپرهیزد. زیرا دوستی میان دو تن که نهاد و سرشت آن دو دگرگونه است تمام نمی‌شود و صورت نمی‌پذیرد؛ چه دو ضدّ با هم جمع نمی‌شوند». و چون اخوان الصّفاء در راه فضیلت و مردمی می‌کوشند، ممکن نیست با کسی دوستی کنند که از این صفات بی‌بهره باشد.^۲

در این مجالس به یاران خویش سفارش می‌کردند که «... در هر یک از بلاد باشند، با رعایت شرایطی که مذکور افتاد به مذاکره علوم پردازند... و شایسته این است که بیشتر مذاکرات آنان در شناخت نفس، حسّ و محسوس، و عقل و معقول باشد. و نیز از نظر و بحث در اسرار کتب الهی و تنزیلات نبویه، و معانی آنچه موضوعات شریعت متضمّن آنهاست، غفلت نورزند. و به ویژه واجب است که در علوم [طبیعی] و علوم چهارگانه ریاضی یعنی: عدد، هندسه، تنجیم و تألیف [موسیقی] بیشتر مذاکره کنند».^۳

۴. تعداد رسائل و شیوه نگارش آنها. مشهور این است که رسائل اخوان پنجاه و

۲. همانجا، ۱۰۸/۴-۱۱۰؛ ۸۱-۸۴.

۱. رسائل، ۱۴۴/۴-۱۵۵.

۳. همانجا، ۱۰۵/۴-۱۰۷.

یک رساله است: پنجاه رساله در علوم مختلف، و یک رساله در خلاصه آنها. ولی واقعیت چیزی دیگری است، زیرا رسائل مذکور که به تعبیر ابن القفطی «مقالات مشوقه»^۱ است که ادله و احتجاجات آنها ظاهری نیست و به قصد آشنا کردن یاران و عامه مسلمانان - مخصوصاً مستعدان - با تعالیم اخوان نوشته شده^۲، شامل رشته‌های علوم ریاضی، طبیعی، الهی و اقسام منطق و حکمت عملی است. بدین ترتیب که: ۱۴ رساله در ریاضی، ۱۱ رساله در نوامیس و اخلاق؛ ۱۷ رساله در طبیعی، ۱۰ رساله در علوم نفسانی، ۱ رساله به عنوان مقدمه، و ۱ رساله به عنوان خلاصه مندرجات همه رسائل. بدین ترتیب شماره رسائل به پنجاه و چهار می‌رسد^۳. گذشته از این‌ها، در چندین جای رسائل از رسالة الجامعة نام برده‌اند که به منزله خلاصه برگزیده همه رسائل است که برخی از محققان آن را به المجریطی اندلسی (سده چهارم ه. ق.) هم نسبت داده‌اند، و در دو جزء چاپ شده است (دمشق و بیروت، به اهتمام جمیل صلیبا و عارف تامر اسمعیلی ۱۹۵۲-۱۹۵۹). با دقت در محتوای این رساله بزرگ روشن می‌گردد که آن نسبت (یعنی نسبت به مجریطی اندلسی) درست نیست، بلکه این همان رساله‌ای است که اخوان مکرراً بدان اشاره می‌کنند و در آن رسائل خود خلاصه و رموز و اسرار آن را حل کرده‌اند^۴. و هم در این رساله جامعه خطاب به یاران خویش در طریق تعلیم می‌گویند «... و به آنان از مدارس چهارگانه، کتابهای هفت گانه، دو جفر، رساله‌های بیست و پنجگانه و رساله‌های پنجاه و یک گانه و رساله جامعه هر چه بتوانی بخوان...» (الرسالة الجامعة ۲، ۳۹۵-۳۹۶). بنابراین می‌توان گفت: شماره رسائل در اصل پنجاه و یک رساله بوده در پنجاه و یک علم، والرسالة الجامعة (که اکنون در دو جزء جداگانه چاپ شده) خلاصه پنجاه و یک رساله است، ولی اخوان الصفاء جز این کتابها، آثار دیگری هم داشته‌اند که ظاهراً اکنون در دست ما نیست.

در باب رواج رسائل اخوان، مقدمه باید گفت معمولاً نوشته‌هایی که به وسیله مقامات دولتی خواندن و داشتن آنها «ممنوع» و «غیرمجاز» شده باشد، مردم آنها را بیشتر می‌جویند و به خیال آنکه در آنها نکته‌ها و آموزشهایی هست که در نوشته‌های

۱. تاریخ الحکماء، ۸۲، چاپ لیپرت.

2. *Encyclopaedia of Islam*, vol. III, PP. 1072-6 (art. by Y. Marquet).

۳. مقدمه عارف تامر بر جزء دوم الرسالة الجامعة، ۲۱-۲۲؛ احمد امین، ظهرا الاسلام، ۱۴۹/۲.

دیگر نیست، در طلب می ایستند تا آنها را به چنگ آورند و بخوانند. دربارهٔ رسائل نیز کم و بیش چنین وضعی وجود داشته، زیرا دستگاه خلافت عباسی نویسندگان آنها را به زندق و رسائلشان را به احتوای کفر و ضلالت نسبت داد، و آنها را در بغداد سوزانیدند^۱، و همین اضطهاد^۲ مایهٔ رواج و بقای آنها شد، و به ترجمه و تلخیص و آرایش مجدد آن پرداختند. خلاصهٔ خوبی از آن *مَجْمَلُ الْحِکْمَةِ* نام دارد و همین کتاب است که در عهد تیموریان به فارسی درآمد است و مترجم می گوید: این کار را در عهد امیر تیمور و به فرمان او کرده است و هدف خود را چنین بیان می کند که «... هر چه حشو است از آن دور کند، و هر چه مشکل و مرموز است حل و آشکار کند»^۳. در سال ۱۸۸۶ نیز فردریک دیه تریسی کتابی به نام *خُلَاصَةُ الْوَفَا فِي رِسَائِلِ اخوان الصفاء* چاپ کرد. نام خلاصه کننده شناخته نیست، ولی از متن کتاب برمی آید که خلاصه کننده نظم اصلی کتاب را نپسندیده و به هم زده و طرحی نو درانداخته است. همین دیه تریسی در همان سال ۱۸۸۶ ترجمهٔ آلمانی کتاب را در لایپزیک چاپ کرده است. ولی معلوم نیست از کجا نویسندهٔ کتاب و شارح مذهب اخوان الصفاء را قاضی زنجانی یافته است^۴. بخش مربوط به جانوران رسائل را نیز گارسن دوتاسی^۵ به فرانسه ترجمه کرده است.

۵. *خلاصهٔ تعالیم*. یاد شد که اخوان به تلفیق همهٔ مذاهب و نوعی سازش^۶ میان همهٔ مذاهب از اسلام، یهودیت، نصرانیت، زرتشتی، مانوی؛ و مکاتب فلسفی فیثاغوری، سقراطی، افلاطونی و نوافلاطونی و اندیشه‌های عرفانی اسلامی می پرداختند. در رسائل نام موسی، عیسی، محمد (ص)، علی (ع) و زرتشت مکرر بُرده می شود. اخوان معتقد بوده اند که فلسفه از دین برتر و پیشرفته تر است. و ابوحیان حکایت می کند که او در باب مسأله‌یی بر مقدسی یکی از جماعت اخوان

۱. احمد امین، *ظهر الاسلام*، جزء دوم، ۱۵۵.

۲. *Execution* (= تعقیب دینی - سیاسی)

۳. فهرست کتابخانهٔ مجلس، ۵۷/۲؛ براون، *فهرست نسخه‌های شرقی*، ۱۵۲، کمبریج، ۱۹۳۲.

۴. *دائرة المعارف اسلام*، ۱۰۷۲/۳، چاپ جدید.

۵. Garcin de Tassy.

۶. *Syncretism*.

الحاح کرد، چون ناچار گشت گفت «شریعت طبّ بیماران است، و فلسفه طبّ تندرستان».^۱ آنگاه شرح می‌دهد که: «مقصود ایشان این است که پیامبران، بیماران را طبابت می‌کنند تا بیماریشان افزوده نگردد، و مرضشان به عافیت باز گردد، اما فیلسوفان صحّت و تندرستی را برای خداوندان آن حفظ می‌کنند، تا گرفتار بیماری نشوند. و شک نیست که مدبّر تندرستان از مدبّر بیماران بهتر است. و به عبارت دیگر ظاهر شریعت سزاوار عامّه است، اما غذای نفوس قویه به نظر فلسفی عمیق تأمین می‌شود.»

به نظر اخوان «غایت جسم مرگ است»، ولی معنی مرگ نیز «عروج نفس آدمی به سوی حیات روحی خالص است، و این کسی را ممکن باشد که در حیات دنیوی تفلّسف بکند. اما کسانی که با اساطیر و خرافات به سر می‌برند مقام آنان مقام چهارپایان باشد».^۲

اخوان سلوک عقلانی انسان و پیشرفت آن را به علوم و صناعات تقسیم می‌کنند. «و علم صورت معلوم در نفس عالم است. و اما صنعت صورتی است که در فکر صانع پیدا می‌شود». و نزد ایشان معرفت از سه طریق پدید می‌آید:

۱- از طریق حواس پنجگانه. و آن اول راه است. و همه علوم انسانی از آن ریشه می‌گیرد، و همه آدمیان در آن مشترکند؛

۲- از طریق عقل، و به وسیله همو انسان از جانوران دیگر متمایز می‌گردد؛

۳- از طریق بُرهان که گروهی از علما نه همه آنها بدان منفرد هستند.

و نیز به نظر آنان نفس در زمان ولادت البته چیزی نمی‌داند، چه خدای تعالی گفت «و خدا شما را از شکمهای مادرانتان بیرون می‌کند در حالی که چیزی نمی‌دانید...» (سورة النحل، ۱۶/آیه ۷۸) و نفس نیز چیزی را جز به توسط جسد نمی‌داند؛ و بدین ترتیب، «اخوان» علم را کسبی می‌دانند، و منکر «معارف فطری» آند. و این نظریه‌یی است که با نظریه افلاطون مخالفت دارد که گوید «نفس پیش از حلول خود در بدن همه چیزها را می‌داند، و همانا معرفت او در دنیا تذکریا تذکار آن معانی است، و هرگاه چیزی در عالم ما می‌بینی آن چیزی را که در عالم والا پیش از هبوطش به زمین و اتصالش به جسد دیده‌ای به یاد می‌آوری» و مطابق همین نظر افلاطونی است نظریه‌یی که ابن سینا در قصیده «عینیّه» معروف

خویش بیان می‌کند:

هَبَطْتُ إِلَيْكَ مِنَ الْمَحَلِّ الَّرَّعِ وَزُقَاءُ ذَاتُ تَدَلُّلٍ وَ تَسْمَعُ
بر انسان واجب است که معارف و علوم را یکباره تحصیل نکند (و در حقیقت
این کار را نمی‌تواند)، بلکه به تدریج و اندک اندک یاد بگیرد، زیرا برخی از معارف از
برخی دیگر دشوارتر است. و نفس نمی‌تواند در مدارج معرفت صحیح خدا ارتقاء
یابد مگر به زهد و انصراف از دنیا و قیام به انجام اعمال نیک. نیز متعلم باید که از
دانشهای لغت و زبان و آدب، که آسانتر است آغاز کند، پس از آن علوم دین و
مذاهب کلامی را فرا گیرد، و چون در این علوم به مرحله اتقان رسید، فلسفه را
بخواند و باید نخست به ریاضیات آغاز کند. و اخوان به ریاضیات گاه به شیوه
هندیان، و گاه به شیوه فیثاغوریان می‌پردازند و بیش از آن دو جماعت به رموز اعتقاد
دارند و حتی به تقدیس برخی اعداد می‌پردازند. به ویژه عدد هفت (۷)، زیرا
حروف هجاء ۲۸ است، و آن حاصل ضرب هفت در چهار (۷×۴) است.^۱

کواکب اجسام نورانی عاقلی هستند و در داشتن این ویژگی یعنی عاقلی از انسان
برترند، و نجوم را در جهان خاکی ما تأثیرات قوی است. و این ستارگان گاه به سعد
تأثیر می‌کنند و گاهی به نحس. مشتری و زهره و آفتاب تأثیر سعد دارند، و زحل و
مریخ و ماه تأثیر نحس دارند، و عطارد هم تأثیر نحس و هم تأثیر سعد دارد. مثلاً طول
عمر و کوتاهی عمر آدمیان تابع این تأثیرات است.^۲

اخوان در منطق به مذهب فرفوریوس صوری مؤلف ایساغوجی رفته‌اند، و از
خود چیز زیادی بر آن نیفزوده‌اند. نزد آنان نیز، چنانکه فرفوریوس وضع کرده، الفاظ
پنج است، و آن جنس، نوع، فصل، خاصه، و عرض عام است. و اخوان تنها لفظ
ششمی بر آنها افزوده‌اند و آن شخص است و می‌گویند: جنس و نوع و شخص بر
اعیان دلالت می‌کنند، ولی فصل و خاصه و عرض عام دلالت بر معانی دارند. مَنَاهِج
منطقی عبارت است از تحلیل، حد و برهان. تحلیل شیوه یا مَنَهج مُبتدیان است،
زیرا امور جزئی محسوس را توضیح می‌کند؛ اما امور معقول به وسیله حد و برهان
شناخته می‌شود. و گویند: هر چه در این عالم هست یا هیولی است یا صورت؛ و
هیولای همه اشیاء یکی است، و تنها به صورت اختلاف می‌یابند (و این سخن شبیه

۱. رسائل، ۱۱۸/۲، ۱۱۹؛ ۷۱/۳-۷۲؛ ۱۹/۴-۲۰.

۲. همانجا، ۲۱۱/۱؛ ۱۷۰/۴-۱۷۲.

به قولی است که علمای جدید می‌گویند که: ذراتِ اشیاء همه یکی هستند و ذرات عبارت از الکتریسته‌های مثبت و منفی است، و اختلافِ میان آنها در کمیت است نه در کیفیت)، و از این روی، ذراتِ مس مانند ذراتِ آهن است، و ذراتِ آهن مانند ذراتِ طلا. لذا اگر به ذراتِ مس آنچه از ذراتِ طلا کم دارد بیفزاییم، مُبَدَّل به طلا می‌شود)، و از اینجاست که اخوان به امکانِ تحویل همهٔ معادن به طلا قائلند و آن را کیمیا می‌نامند^۱.

اخوان سخن در بابِ نَفْس را به درازا کشیده‌اند، زیرا در اغلبِ مباحثِ خویش به نَفْسِ انسانی اعتمادِ کُلّی کرده‌اند و دلیلشان این است که گویند: نَفْسِ انسانی از نَفْسِ کُلّی صادر شده است. و نَفْسِ کودک در آغازِ کار مانندِ برگِ سفیدی است که معلومات را از طریقِ حواسِ خمس می‌گیرد و آنها را جمع می‌کند تا وقتی که بزرگ شد این معلومات را به قوای مُفکِّره، و پس از آن به حافظه تحویل بدهد. و آدمی را پنج نیروی درونی هست که مساویِ قوای پنجگانهٔ ظاهری است، و آن متخیله در مُقَدَّم دماغ است، پس از آن مُفکِّره است در وسطِ دماغ، و پس از آن حافظه در مُؤَخَّر دماغ، پس از آن ذاکِره، و سرانجام قُوَّة ناطقه (که مرکزِ آن دو را به درستی معین نکرده‌اند).

هر اندازه که انسان بتواند علم را به فلسفهٔ دین درآمیزد، به همان اندازه نَفْس ارتقاء می‌یابد، و چون نَفْس به نهایتِ ارتقاء خود رسید، در صَفِّ فرشتگان قرار می‌گیرد، و مقام او از مقامِ عامّه - که به دینِ موروث برآمده‌اند و جز با رُسوم و صُورِ حسیّه انس ندارند، والا تر می‌شود^۲. صورتهای حسیّه‌یی که قرآن مجید از نعمتهای بهشتی مانندِ حورِ عین، و نه‌رهای عسلِ مَصفا خبر می‌دهد؛ و اینکه اهل آن بر تختها تکیه خواهند داد، و نیز عذابِ دوزخ، و اینکه پوستهای کافران در آن بسوزد و پوستهای دیگری بَدَلِ آن به ایشان دهند، و جز اینها، همه صورتهای رمزی و نمادی دارند. چه یک دینِ عقلی وجود دارد که برتر از همهٔ ادیان است. و اعتقاد به اینکه خدا خشم می‌گیرد و به آتش عذاب می‌کند، اموری است که عقل آنها را نمی‌پذیرد. نفوسِ جاهله دوزخ خود را در همین دنیایِ ما در می‌یابند و نفوسِ عاقله نیز بهشت خود را در همین دنیا می‌یابند، و مراد به بعث عبارت از مفارقتِ نَفْس از بَدَن است، و

۱. رسائل، ۱۴۲-۱۴۳؛ احمد امین، ظُهر الاسلام، ۸۳/۲.

۲. رسائل، ۲۰۸/۴-۲۰۹؛ ۳۱۳/۳.

قیامت عبارت از مفارقتِ نفسِ کُلی از عالم و رجوع آن به خداست.^۱

۶- اخلاق. اخوان در اخلاق به روحانیت و زهد دعوت می‌کنند، و می‌گویند: عَمَلٌ وقتی نیک و فاضل است که از تفکّر عقلی صادر شود، و مانند مُتصوّفه می‌گویند که برترین انواع فضایل مَحَبَّت است، و مُحَب هرگاه در این راه به غایت خود رسید در «خدایِ مَحْبُوبِ اوّل» فانی می‌گردد. مَحَبَّت، از همه خُلُقها بیشتر به خشنودی به صورتِ صبر و رضا ظاهر می‌گردد، و این مَحَبَّتِ نَفْس را مُطْمئنّ و قلب را آزاد می‌سازد، و آدمی را به میسور در این دنیا برمی‌انگیزد.^۲

در رفتار اخلاقی مانند ارسطو به نظریّه وَسَط و اطراف اعتقاد دارند: یعنی هر فضیلت حدّ وسطِ میان دو رذیلت است. مثلاً شَجَاعَت حدّ وسطِ میانِ جُبْن (بزدلی) و تَهَوُّر (بی‌باکی) است، و اقتصادِ مالی حدّ وسطِ میانِ بُخْل (تنگ‌چشمی) و اسراف (باددستی) است، و عَدْل حدّ وسطِ میانِ ظَلَم (ستمگری) و انظلام (ستمکشی) است.^۳

اخوان به جسم چندان اعتنایی ندارند و گویند: انسان در حقیقت همان نَفْس است و جسم مادی تنها پوششی ظاهری است. و کمالِ مطلوب برای مردِ کامل این است که «نَسَبش فارسی، دینش عربی، آدبش عراقی، مَخبر^۴ یعنی باطنش عبری، منهجش ترسایی، زهدش شامی، علمش یونانی، بصیرتش هندی، سیرتش صوفیانه، اخلاقش ملّکی، رایش ربّانی، و معرفتش الهی باشد»^۵، و بر این عقیده‌اند که محیطِ طبیعی و اجتماعی در آدمی زاده تأثیر می‌نهد. و اختلافِ لغاتِ آدمی و رنگها و خُلُقها و چهره‌هایشان از محیطشان متأثر می‌گردد. باید دانست که اجرام آسمانی به ویژه خورشید، نیز جزو «بیته» و محیط محسوب می‌شود و از اینجاست که یکی از اقالیم، یعنی اقلیم رابعِ اَوْسَط^۶ اقلیم انبیاء و حکماست، زیرا این اقلیم وسطِ میانِ سه اقلیم جنوبی و سه اقلیم شمالی است، و مردمِ اقالیم دیگر از داشتن

۱. رسائل، ۴/۱۵۷-۱۶۰.

۲. همانجا، ۱/۱۴۹-۱۵۵.

۳. همانجا، ۲/۳۱۶-۳۱۷؛ ۲/۳۷۶.

۴. مَخْبَر مُقَابِلِ مَنْظَر است (فیروزآبادی، قاموس، ماده خَبَر).

۵. رسائل، ۱/۱۱۸-۱۱۹.

۶. مقدّمه ابن خلدون، ۶۵-۷۱، الاقلیم الرابع، چاپ بغداد (بی. تا.).

طبیعتِ افضل ناتوان هستند.

نظرِ اخوان دربارهٔ زنِ نظرِ مُساعدی نیست، به ویژه با معیارهای عقلی روزگارِ ما. زنانِ دو وظیفه دارند: آوردنِ فرزندان، و ورزیدنِ عفت. به نظرِ آن جماعتِ زنان معمولاً نمی‌توانند عقیف و پاکدامن باشند. از این روی، شایسته است که در خانه بنشینند و عفت ورزند. همین طور زنان نمی‌توانند در علومِ نظر کنند و در امرِ دین به تفکرِ عمیق بپردازند. «بدان ای برادر که این رأی و اعتقادِ ما در بابِ زنان و کودکان و عامیان بر پایهٔ تجربه و بینش است. و هرکس در حقایقِ علوم ننگرد آنها را شناسد.» و باز می‌گویند «لایق نیست که عاقلان خلافِ این عقیدهٔ ما را بپذیرند...»^۱. شاید بتوان گفت که آنچه در اشعارِ مختلفِ ابوالعلاءِ معری از حمله به زنان و بیانِ فسادِ ایشان و لزومِ خانه‌نشینی و منع از تعلیمِ ایشان و نسبتِ خرافات و آوهامِ پرستی به آنان دیده می‌شود، در روزگارِ اوّلِ حیاتِ وی، متأثر از همین تعلیمِ اخوان الصّفاء بوده باشد.^۲

۷- سیاست. از دلکش‌ترین رسائلِ اخوان، رسالهٔ «الحيوان و الانسان» (رسائل، ۲۹۳/۲-۳۷۷) است و در آن از شیوهٔ نمادی^۳ (رمزی) کتابِ کلیله و دمنهٔ بیدپایِ هندی استفاده کرده‌اند و به صورتهای گوناگون شمشیرِ طنز و تشخّر به رویِ انسان کشیده‌اند. خلاصهٔ آن این است که: برای محاکمهٔ انسان در پیشگاهِ جنّ محکمه‌یی منعقد شد، و در آن آدمی زاده به بَطْش و ظلمِ متهم گردید. زیرا انسان در آغازِ کارِ خویش بر سرِ کوهها و بلندیها مسکن داشت، و از ترسِ ددان و جانورانِ درنده به غارها و شکافِ کوهها پناهنده شده بود، و از میوهٔ درختان و سبزیهای زمین و دانه‌های گیاهان می‌خورد و به برگِ درختان خود را از گرما و سرما نگاه می‌داشت؛ تا اینکه اندک اندک خضارت یافت و شهرها و دیه‌ها کرد و کاخها برافراشت، پس از آن به رام کردنِ چهار پایان به ویژه اسب و استر و خر و گاو و گوسفند و بُز و شتر پرداخت، و آنها را در زنجیر کرد و بر آنان لگام نهاد و در مقاصدِ خویش از سواری و

۱. رسائل، ۲۹۳/۳-۲۹۴.

۲. اللزومیات، ۱۸۱/۱ و ۱۹۰؛ ۲۴۷/۲-۲۴۸؛ و احمد امین، ظهر الاسلام، ۱۳۲/۲-۱۳۳، قاهره، ۱۹۵۲ م.

3. Symbolic. (= تمثیلی).

باربری بکار انداخت. و شک نیست که با این کار خود، آنها را به رنج انداخت. و بر آنها پیش از طاقشان بار نهاد، و آنان را از زندگانی آزاد خودشان دور ساخت. در طلب آنها انواع حيله و وسیله را بکار بُرد، و از قفس و تور و گودال و حتی تیر و کمان و نیزه در گرفتن آنها یاری گرفت. تا اینکه سرانجام معتقد شد که همه جانوران بندگان او هستند، و اگر از او بگریزند، نافرمانی و عصیان کرده‌اند. آنگاه می‌نویسند که: اتفاق چنان افتاده بود که ولی امر جنی‌های مسلمان شهر یاری بود که او را «بیراشسب حکیم» می‌نامیدند. وقتی باد مرکبی از سفینه‌های دریا را به ساحل جزیره‌یی که این شهر یار جنی در آنجا ساکن بود بُرد. در این مرکب قومی از بازرگانان، پیشه‌وران و مردمان توانگر بودند. به این جزیره رفتند، و فریفته میوه‌ها و سبزیها و گلهای آن گشتند، و به چهارپایان و پرندگان و درندگان و هوام و حشراتی برخوردند که در آفت و یگانگی با هم می‌زیستند و میان ایشان نفرت و دشمنایی وجود نداشت.

این مردم اقامت در آن جزیره را خوش داشتند، و اندک اندک جهت تسخیر جانوران و سوار شدن و بار نهادن بر آنها، متعرض ایشان گشتند. آن جانوران نیز از ترس جان روی به فرار نهادند. ولی این مردم به خیال آنکه آنها بندگان ایشانند و سر از چنبر طاعت بیرون کشیده‌اند، در طلب آنها در ایستادند. چون حیوانات و لَع شدید آدمیان را در بنده گرفتن خودشان مشاهده کردند، زُعماء و خطبای آنها جمع شدند و به پیشگاه شهر یار جنی رفته از جور بنی آدم شکایت کردند. پس محکمه منعقد شد. زعیم هر صنفی از اصناف حیوانات، انسان را به ظلم و درازدستی متهم ساختند. انسان در آغاز کار از خود دفاع کرده گفت که خدای متعال این کار را برای او مُباح کرده است. و شاهد آورد که «وَالْإِنْعَامَ خَلَقَهَا لَكُمْ فِيهَا دِفٌّ وَمَنْفَعٌ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ. وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ»؛ و گفت «وَالْخَيْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً...»، و گفت «لِتَسْتَوُوا عَلَى ظُهُورِهِ، ثُمَّ تَذْكُرُوا نِعْمَةَ رَبِّكُمْ إِذَا اسْتَوَيْتُمْ عَلَيْهِ...» (سورة النحل، ۱۶/آیه‌های ۵-۶؛ سورة النحل، ۱۶/آیه ۸؛ سورة الزخرف، ۴۳/آیه

(۱۳)

اما پیشوای استران بپاخاسته در پاسخ گفت: ای خداوند، در آنچه این انسی فرو خواند چیزی نیست دلالت کند بر اینکه آنها گمان کنند که آنان خداونداند و ما بنده‌ایم، بلکه این آیات تذکاری است به نعمتهایی که خداوند بر ایشان داد. و معنی تسخیر همان است که در تسخیر ماه و خورشید و ابر و باد گفت؛ ازدها برخاست و از

زبانِ حشرات و هَوامّ سخن گفت و یاد کرد که بیشتر آنها کر و بی‌زبان و نابینا و بی‌دست و پا و بی‌بال و بی‌منقار و چنگالند، و بر تنشان موی و پشم ندارند، و بیشترشان عریان و ناتوان و نیازمندند، و حيله و قُوّت ندارند و با این همه، انسان هر جا که باشد به ایشان حمله می‌کند و هر جا بیابدشان می‌کُشد. دلِ ازدها با این بیانِ خود بدرد آمد و دیدگانش از اندوه و درد پُر اشک شد... همین طور، مؤلفان رساله، زعیم هر صنفی را در اتهام آدمی‌زاده به ظلم و درازدستی به نطق وامی‌دارند، و شهریارِ جَنّی بنابر قولِ زعیم هر صنفِ مَفَاخِر و معایبِ هر دو گروه را تعقیب و یادداشت می‌کند، و در خلالِ این محاکمه نکته‌های لطیفی از فلسفه و طبایع حیوان مندرج می‌کنند.^۱ ولی افسوس که محاکمه به حکمی نمی‌انجامد، بلکه محاضرات و مفاوضاتی است که در آنها نتیجه‌نهایی ذکر نمی‌شود، و اتهاماتی است که غایتی ندارد.

ولی می‌توان گفت که نتیجه‌معنوی داستان به ظاهر، این است که آدمی زادگان، خواه مسلمان و خواه غیرمسلمان، با ستم و آزار و شکنجه خود به حیوانات، حقّ و جواز اخلاقی هرگونه استیلاء و تسلط بر آنان را از دست داده‌اند. اما دلایلی را که در ضمنِ این داستان برای اثباتِ این نکته رمزی آمده، می‌توان در عین حال بهانه‌یی برای انتقاد از رفتار آدمی زادگان با یک دیگر نیز به حساب آورد:

- نیاز آدمی زادگان به همکاری

اخوان نیز مانند فیلسوفان یونانی و فلاسفه اسلامی سابق بر خودشان، معتقد بوده‌اند که: انسان نمی‌تواند به تنهایی زندگانی راحت و آسانی داشته باشد، زیرا برای زندگانی آرام و راحت به پیشه‌های زیادی نیاز است، و یک انسان نمی‌تواند به تنهایی همه آنها را نیک فرا بگیرد، چه «عمر کوتاه است و پیشه‌ها بسیار». از این روی، در هر شهر یا روستایی، مردمان زیادی برای همیاری گرد هم آمده‌اند. و حکمتِ الهی و عنایتِ ربّانی چنین ایجاب کرده است که گروهی از ایشان به صناعات، گروهی به تجارت، گروهی به ساختمان‌سازی (عمارات)، گروهی به تدبیر سیاسات، و گروهی به فراگیری علوم و تعلیم آنها مشغول شوند. و مثلاً ایشان در این راه، مانند برادرانی است که از یک پدر پدید آمده‌اند و در یک منزل ساکن هستند، و هر کدام از آنها از جهتی دیگران را مدد می‌رساند، و از دیگران نیز همین توقع را دارد

تا کارخانه راست شود، و راحت و آسایش همگان فراهم گردد.^۱

اخوان پس از ذکر این مطلب به مطلبی عرفانی اشاره می‌کنند که پیشینیان نیز گفته بودند، ولی در بیان «اخوان الصفاء» وضوح بیشتری به چشم می‌خورد. می‌گویند:

باید دانست که چون حکماء برای امور دنیا مثلی می‌زنند غرض آنها بیان امور آخرت است، و در این راه مثال‌هایی می‌آورند که عقول مردم، در هر زمان و مکان، آنها را برتابد. در مورد زندگانی اجتماعی نیز همین طور است، و بیان آن این است که باید یقین داشت که هیچکس به تنهایی از محنتی که آدمیان در دار دنیا به سبب جنایت پدرشان آدم (ع) بدان گرفتار گشته‌اند رهایی نمی‌توانند یافت، زیرا برای نجات و رهایی از این دنیا - که عالم کون و فساد، و همنشینی با شیاطین و سپاهیان ابلیس است، و صعود به عالم افلاک و فراخنای آسمانها و همنشینی با دوستان و مقربان و فرشتگان خدای رحمن - به یاری و معاونت برادران ناصح و دوستان صادق و فاضلان راه‌دان و حقایق‌شناس نیازمند است تا راه وصول به آخرت و نجات از ورطه دنیا را بدو بنمایند. و در این راه، باید از داستان «حمامه مطوقه» (= «کبوتر طوقدار») که در کتاب کلیله و دمنه آمده است عبرت گرفت و دریافت که چگونه با همیاری از دام رستند تا حقیقت آنچه را که ما گفتیم دریابی.^۲

- اقسام علوم و مبحث سیاست.

به نظر اخوان، علوم الهی بر پنج نوع است: ۱. معرفت پروردگار و صفات او؛ ۲. علم روحانیات، که عبارت از شناخت گهرهای بسیط عقلی است و مقصود از آن قوای علامه و فعاله، و به تعبیر دینی فرشتگان است؛ ۳. علم نفسانیات است، و مقصود از آن، شناخت نفوس و ارواحی است که در اجسام فلکی و طبیعی، از فراز سپهر برین گرفته تا نهایت مرکز زمین، ساری‌اند، و تأثیراتی که آنها در پدید آمدن جانداران، گیاهان و سایر موجودات برجای می‌گذارند؛ ۴. علم معاد یا رستاخیرشناسی است، و آن عبارت از شناخت چه چیزی جهان دیگر («نشأه آخری») و چگونگی برانگیخته شدن جانها از تاریکی تنهاست؛ ۵. علم سیاسات است، و آن خود بر پنج قسم است: الف - سیاست نبوی؛ ب - سیاست ملوکی؛ ج -

۱. رسائل، ۱/۱۰۰.

۲. همانجا، ۱/۱۰۰-۱۰۱؛ نصرالله منشی، کلیله و دمنه، ۱۵۷-۱۹۰، چاپ مینوی، دانشگاه تهران، ۱۳۴۳ ه. ش.

سیاستِ عامّه؛ د - سیاستِ خاصّه؛ ه - سیاستِ ذات.

- اما سیاستِ نبوی، عبارت از شناختِ کیفیتِ وضع قوانین درست و سنت‌های پسندیده از راه اقوالِ صحیح، و مداوایِ نفوسِ بیمار و باز رهانیدن ایشان از دیانت‌های فاسده و اندیشه‌های سخیف است؛ و بالجمله آنچه هر شارعی از سویِ خدائی تعالی برای ارشادِ مردم، و ادارهٔ اُمّت و ضبطِ امور ایشان می‌آورد، تا نگویند کتاب و رسولی برای ما نیامد، و این سیاستِ خاصّ پیامبران و رسولان است.

- اما سیاستِ ملوکی، عبارت از شناختِ چگونگیِ حفظِ شریعت در میانِ اُمّت و احیایِ سنت در میانِ مردم به امر به معروف و نهی از منکر است، و اقامهٔ حدود، و اجرای احکام که شارع بر نهاده است، و ردّ مظالم، و ریشه‌کن ساختن دشمنان، و بازداشتن آشزار و نصرت دادنِ اخیر است. و این سیاستِ خاصّ خلفای پیامبران و امامانِ هدایت یافته است که به حقّ دآوری می‌کنند، و به حقّ عدل می‌ورزند.

- اما سیاستِ عامّه، عبارت از ریاست بر جماعت‌ها و گروه‌هاست، مانند ریاستِ امیران بر سپاهیان و شهرها، و ریاستِ کدخدایان بر روستاییان، و ریاستِ سرلشکران بر سپاهیان و آنچه بدین‌ها مآئد. و این امر بدین ترتیب ممکن می‌شود که رئیسان طبقات و مرؤوسان و حالاتِ آنها و تبارها و پیشه‌ها و کیش‌ها و اخلاقِ آنها و ترتیبِ مراتب آنها را بشناسند، و امورِ ایشان را مُراعات و اسبابِ معیشت ایشان را فراهم کنند، و میان خود و ایشان اُلفت برقرار کنند، و میان ایشان داد کنند، و ایشان را از پراکندگی باز دارند، و هر یک را در کاری که در خورِ آن باشد به خدمت گمارند.

و اما سیاستِ خاصّه، عبارت از شناخت هر انسانی است آنچه را که به تدبیرِ منزل و امرِ معیشتِ او مربوط می‌شود. و این سیاست وقتی درست باشد که شخصِ کارخادمان و غلامان و فرزندان و همسر و خویشاوندانِ خود را بررسی کند و با آنها عشرتِ صحیح داشته باشد، و با یارانِ خود صادق باشد و به ادایِ حقوقِ ایشان بپردازد، و در مصالحِ ایشان نظر کند، و صلاحِ دنیا و آخرتِ آنها را آرزومند باشد.

و اما سیاستِ ذات، عبارت از این است که هر انسانی نفسِ خویش و اخلاقِ آن را بشناسد، و کردار و گفتارِ خود را در حالِ شهوت و غضب و رضایِ خود بسنجد، و در همهٔ امورِ خود نظرِ دقیق کند.^۱

اخوان بر این عقیده‌اند که غرض از «مُلک»، عبارت از حفظِ «ناموس» یا قانونِ

الهی در میان مردم است به نحوی که مدروس یا متروک نشود. زیرا، بیشتر مردم، با وجود شرایع نبوی و قواعد فلسفی، اگر «خوف سلطان» در میان نباشد سر از چنبره انقیاد و فرمانبرداری بیرون می‌کنند و از پذیرفتن ناموس و حدود آن و ادای فرائضش سر می‌پیچند، و از مُحَرَّمات پرهیز نمی‌کنند^۱.

اخوان، درباره «خلافت» و «امامت» - که آن دورا به یک معنی می‌دانسته‌اند، نیز بحث کرده‌اند^۲، اما چون پیش از این اجمالاً از آن موضوع بحث کرده‌ایم، در اینجا از بیان آن تن می‌زنیم. تفصیل آن را در کتاب تاریخ اندیشه‌های سیاسی در اسلام و ایران، آورده‌ایم. طالبان بدانجا نگاه کنند.

کتاب شناسی

- احوال و اشعار رودکی، استاد سعید نفیسی، ۳/۹۹۶-۹۹۷، چاپ اول؛
 اخوان الصفا، دراسة - مختارات، الاب یوحنا قُمیر، بیروت، ۱۹۶۸ م؛
 اخوان الصفا، عَمَر الدسوقی، قاهره، ۱۹۴۷ م؛
 الامتاع و الموائسة، ابو حیان توحیدی، چاپ احمد امین؛
 اعلام الفلسفة العربیة، یازجی و کرم، بیروت، ۱۹۶۵ م؛
 تاریخ الحكماء، ابن القفطی، چاپ لیبرت، ۱۹۰۳ م؛
 تاریخ العراق الاقتصادي (فی القرن الرابع الهجری)، دکتر عبدالعزیز الدوری، بیروت (دارالمشرق، ۱۹۷۴ م)؛
 تاریخ الفكر العربی، دکتر عمر فروخ، بیروت، ۱۹۶۲ م؛
 تاریخ الفلسفة العربیة، حنا الفا حوزی و خلیل الجر، بیروت، ۱۹۵۷، جزء اول؛
 تاریخ الفلسفة الاسلامیة، دبور، ترجمه عربی دکتر محمد هادی ابوریده.
 حقیقة اخوان الصفا، عارف تامر، بیروت، ۱۹۵۷؛
 دائرة المعارف اسلام (انگلیسی)، ۳/۱۰۷۲-۱۰۷۶، چاپ دوم، مقاله ایومارکه؛
 رسالة فی الرد علی الباطنیة، ابو حامد محمد غزالی، ۱۹۵۸، مصر، به اهتمام عبدالرحمن بدوی؛
 ظُهر الاسلام، الجزء الثاني، احمد امین، قاهره (الطبعة الاولى، ۱۹۵۲).

۱. همانجا، ۱/۲۹۲.

۲. همانجا، ۳/۴۹۴-۴۹۵. و در این بحث، خلافت را به خلافت نبوت و خلافت ملکه تقسیم کردند.

من رسائل اخوان الصفاء و خُلاص الوفاء، دکتر البیر نصری نادر، بیروت، ۱۹۶۴؛

M. Hamadani, *Rasa'il Ikhwan as - safa in the Literature of the Isma'ili Tayyibi Da'wa* in «Der Islam», xx, 1932, PP. 282-86.

V. Z. Ivanov, *Guide to Isma'ili Literature*, London, 1933, PP. 31-38.

V. A. *The Alleged Founder of Isma'ilism*, Bombay, 1946, PP. 146-58.

Muslim Neoplatonists, An Introduction to the thought of the Brethren of Purity, Ian Richard Netton, London, (First ed), 1982.

M. Stern, *The Authorship of the Epistles of Ikhwan as - Safa*, «Islamic Culture», xx, PP. 367-372, 1946

Seyyed Hossein Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, Cam., Mass, 1946, PP. 38-33.

فصل ششم

ابن سینا^۱

(۴۲۸-۳۷۰ ه. ق.)

عقل در کوی عشق نابیناست

عاقلی کار بوعلی سیناست^۲.

یکی از دانشمندان بزرگ جهان و اعظم فلاسفه ایران و زنده‌ترین عالم اسلام ابوعلی حسین بن عبدالله بن علی بن سیناست. او از کسانی است که اگر مقالات و تحقیقاتی را که در مورد او - چه در ایران و چه در کشورهای دیگر - به رشته تحریر کشیده شده، جمع کنند، از ده‌ها کتاب کلان زیاده باشد، و این البته نشان دهنده مقام او در علم و دانش و نفوذش در دیگر متفکران است.

وضع روزگار ابن سینا را تا حدی در شرح حال رازی نوشتیم، طالبان بدانجا رجوع کنند. آنچه هم لازم باشد، بعداً در ضمن خواهیم نوشت. شرح حال او را هم خود او و هم شاگردش ابو عبید جوزجانی نوشته‌اند، و متن آن در عیون الانباء فی طبقات الاطباء و خلاصه آن در اخبار الحكماء ابن القفطی و خلاصه دقیق‌تری در تمة صوان الحکمة بیهقی موجود است^۳.

پدر ابن سینا عبدالله از اهل بلخ بود و از عاملان دودمان سامانی. وی در دوره حکومت نوح بن منصور سامانی (۳۶۶-۳۸۷) از بلخ به بخارا آمد و عمل^۴ قریه‌یی

1. Avicenna.

۲. سنایی غزنوی، حدیقه، ۳۰۰ چاپ مدرس رضوی.

۳. ابن ابی اصیبعه، طبقات الاطباء ۴۳۷، چاپ بیروت؛ ابن القفطی، اخبار الحكماء، ۲۶۹ تا ۲۷۳؛ تمة صوان الحکمة، ۳۲.

۴. عَمَل = کار سیاسی، امارت و حکومت. در حدیث آمده است که شخصی پیش رسول (ص) آمد و ظاهراً امارت جایی را از او طلب کرد، و او فرمود «إِنَّا لَنَنْشَتَعِمِلَ عَلَى عَمَلِنَا هَذَا مَنْ أَرَادَهُ» = ما هرگز کسی را که خودش امارت و کار سیاسی بخواهد بدین کار نمی‌گماریم (ابن عبدربه، العقد الفرید، ۱/۱۹۱، بیروت، احمد امین؛ سیوطی، جامع صغیر، ۱/۱۷۳).

بنام «خورمیش»^۱ بدو سپرده شد و او در آنجا ساکن شد، و از قریه «أفشنه» زنی بنام «ستاره» گرفت. اگر به نظر «لاپلاس»^۲ ستارگان از خورشید جدا شدند، اینبار خورشید از ستاره جداگشت^۳، یعنی ابن سینا در ماه صفر سال ۳۷۰ هجری از مادر بزاد^۴. برخی از مترجمان گفته‌اند که پدر ابوعلی از داعیان اسمعیلی بوده، و از این روی از کودکی پسر را پیش دانشمندان آن گروه می‌برد و ابن سینا از این طریق پیش از سن بلوغ برخی از دانش‌ها را فراگرفت^۵. خود او گوید:

«... پدرم مرا پیش معلم قرآن و ادب فرستاد، در ده سالگی قرآن را حفظ کردم و بر بسیاری از ادب اطلاع یافتم، بدانسان که همه شگفت ماندند. پدرم و برادرم از اسمعیلیان بشمار می‌آمدند، و ذکر «نفس» و «عقل» را بدان وجه که آن‌ها می‌گویند و تعریف می‌کنند، می‌شنیدند. وای بسا با هم درباره آن‌ها مذاکره می‌کردند و من آن‌ها را می‌شنیدم و آنچه را که می‌گفتند می‌فهمیدم ولی نفس من آن‌ها را نمی‌پذیرفت، و آن‌ها مرا نیز به شرکت در آن بحث‌ها می‌خواندند، و بر زبان آن‌ها سخن فلسفه و هندسه و حساب هند می‌رفت. پدرم مرا برای فراگرفتن حساب هند پیش سبزی فروشی که آن را خوب می‌دانست می‌فرستاد تا آن را از وی یاد بگیرم تا این که ابو عبدالله ناتلی به بخارا آمد، او را «متفلسف» می‌گفتند، پدرم برای اینکه من از او دانش یاد بگیرم، او را در منزل ما فرود آورد، و پیش از آمدن او من به یاد گرفتن فقه در نزد اسمعیل زاهد اشتغال داشتم، و از بهترین سالکان این راه بودم. در آنجا من به

۱. خورمیش، این کلمه را به غلط در متون عربی خرمیش به فتح (حاء) نوشته‌اند و آن اشتباه است. این کلمه از دو جزء خور (= Hxare) یعنی خورشید و میث یعنی میهن ترکیب شده است. (پورداود، فرهنگ ایران باستان، ۱۸۲؛ و فرهنگ دکتر معین.)

۲. Laplace از مشاهیر علمای فلکی فرانسه (تولد ۱۷۴۹ و فوت ۱۸۲۷).

۳. مقدمه علم النفس ابن سینا، به قلم شادروان اکبر داناسرشت، ۶؛ وی با ترجمه دقیق و پاکیزه‌یی که از فن ششم از کتاب شفاء یعنی مبحث نفس کرده، کار مرحوم محمدعلی فروغی را در ترجمه فنون سماع طبیعی از کتاب شفاء با مهارت و استادی دنبال کرده است.

۴. یزدی، منتخب‌الدین، تئمه صوان الحکمه بیهقی، ترجمه فارسی، ۳۰، تهران، آذرماه ۱۳۱۸ هـ. ش.

۵. ابن العماد، شذرات الذهب، ۲۳۴/۳، چاپ بیروت «... و کان ابوه من دعاة اسمعیلیة فاشغله فی الصغر و حصل عدة علوم قبل أن يحتلم».

طرق مطالبه و وجوه اعتراض بر مجیب^۱ آنچنان که در میان قوم مرسوم است الفت گرفتم.

چگونه درس می خواندم؟

«شروع به قراءت ایساغوجی نزد ناتلی کردم، و چون او برای من تعریف جنس را ذکر کرد به این طریق که: «معقول بر کثیرین مختلفه النوع است در جواب ماهو» در تحقیق این تعریف، نکاتی بروی گرفتم که تا آن زمان از کسی نشنیده بود! و او از هوش من شگفتی نمود، و پدرم را بر آن داشت که مرا به جز تعلیم و دانش اندوزی به کار دیگری مشغول نکند. و هر مسأله را که او می گفت من بهتر از آن تصور می کردم تا این که ظواهر منطق را پیش او خواندم؛ و اما دقایق منطق، او در آن مهارتی نداشت. سپس شروع کردم به خواندن کتاب ها در پیش خودم، بویژه شرح های منطق را خواندم، تا منطق را خوب فرا گرفتم. و همچنین پنج یا شش مشکل کتاب اقلیدس را پیش او خواندم، سپس پیش خودم مشکلات تمام کتاب را حل کردم. پس شروع به خواندن مجسطی کردم، چون از مقدمات آن فارغ شدم و به اشکال هندسی رسیدم ناتلی مرا گفت: قراءت و حل آن را پیش خود انجام بده سپس آن ها را به من نشان بده تا خطا و صواب آن را به تو نشان دهم، و این مرد به کتاب اعتماد نداشت. من شروع به قراءت و حل کتاب نمودم و به او نشان دادم، اما ناتلی به سوی گرگانج رفت و من به تنهایی به تحصیل کتب - از نصوص و شروح طبیعی و الهی - شروع کردم، و ابواب دانش به روی من گشوده گشت.

«سپس به علم طب راغب شدم و کتاب های تصنیف شده در آن فن را خواندم و علم طب از دانش های دشوار نیست پس در کمترین مدت آن را فرا گرفتم به نحوی که فاضلان این فن پیش من طب می خواندند، و بیماران را به حضور پذیرفتم تا کم کم ابواب معالجات به روی من باز شد، و به تجربه اموری بر من کشف گشت که به وصف نمی آید، و با این همه همچنان فقه می خواندم و در مسائل آن مناظره می کردم، و در این زمان ۱۶ ساله بودم، سپس یکسال و نیم مطالعات علمی خود را زیاد کردم، بعداً باز به قراءت منطق و جمیع اجزاء فلسفه برگشتم و در این مدت چه

۱. مُجیب = پاسخ گوی، جواب دهنده. رودکی گوید (اشعار، چاپ دکتر خطیب رهبر، ۲):
بلبل همی بخواند در شاخسار بید
سار از درخت سرو مراورا شده مُجیب

شب‌ها که تمام آن را خواب نکردم و روز نیز به جز آن به کاری نپرداختم، در پیش خود چند لوح می‌گذاشتم تا هر حجتی که در آن می‌نگرم مقدمات قیاس آن را ثبت نمایم و در این لوحها مرتب کنم، سپس نگاه می‌کردم که کدامیک از این قیاسات «منتج» است و شروط مقدمات آن را مراعات می‌کردم تا حقیقت آن مسأله بر من آشکار شود و هرگاه که در مسأله‌یی متحیر می‌ماندم و به یافتن «حد اوسط» قیاسی موفق نمی‌شدم، به مسجد می‌رفتم، و نماز می‌خواندم و به «مبدع کل» و آفریدگار جهان می‌نالیدم باشد که مشکل مرا برای من بگشاید و آن سختی را بر من آسان نماید.

«شب به خانه برمی‌گشتم، چراغ را پیش روی خویش می‌گذاشتم، و مشغول خواندن و نوشتن می‌شدم، هرگاه خواب بر من غالب می‌آمد، یا ناتوان می‌شدم، قدحی شراب می‌خوردم تا بو که قوتم به من باز آید. سپس شروع به قراءت می‌کردم! و هرگاه خوابی کم مرا می‌گرفت با آن مسائل به خواب می‌رفتم، بطوریکه بسیاری از مسائل راه حلشان در خواب بر من آشکار گشت! و این روش را حتی زمانی هم که تمام علوم را به نیکی فرا گرفته بودم - و به اندازه‌یی که در وسع بشر است بر آن‌ها واقف گشته بودم - در پیش چشم داشتم و ترک نکرده بودم، و هر چه امروز از آن علوم می‌دانم، درست همان است که آن روز می‌دانستم. علم الهی را نمی‌فهمیدم، پس چون علم منطق و طبیعی و ریاضی را به کمال فهمیدم به «علم الهی» روی آوردم و کتاب «مابعد الطبیعه» را خواندم. لیکن آن را نفهمیدم، و مقصود واضع آن بر من ملتبس شد، تا بدانجا که این کتاب را چهل بار خواندم و عبارات آن را از بر کردم، با این همه نه آن را فهمیدم و نه مقصود نویسندۀ را دریافتم، و از خویش مأیوس گشتم و گفتم: این کتابی است که فهم آن برای من ممکن نیست. قضا را در یکی از روزها، وقت فروشدن آفتاب به بازار «وراقان» رفتم، دلالی را دیدم که کتابی در دست داشت و خریدار می‌جست. آن را بر من عرض کرد اما من آن را به شدت رد کردم - با اعتقاد بر این که در این علم فایده‌تی نیست.

گفت: این کتاب را از من بخر، ارزان است، برای تو به سه درهم می‌فروشم، صاحب آن به قیمت آن نیازمند است، بناچار آن را خریدم، چون نگریستم دیدم

۱. «فَهْمًا غَلَبَنِي النَّوْمُ أَوْ شِعْزَتْ بِضَعْفٍ عَدِلْتُ إِلَى قَدَحٍ مِنَ الشَّرَابِ رَيْثَمَا تَعُودُ إِلَيَّ قُوَّتِي ثُمَّ عَدِلْتُ إِلَى الْقِرَاءَةِ» (ابن ابی اصیبعه، طبقات الاطباء، ۴۳۸، بیروت).

کتاب ابونصر فارابی است؛ کتابی که در اغراض کتاب مابعدالطبیعه پرداخته، به خانه برگشتم و به قراءت آن شتاب کردم. در حال، غرض واضح آن بر من روشن شد. زیرا که از پیش هم آن را از بر کرده بودم، بسیار شاد شدم و روز دیگر شکرانه آن را پول زیادی به نیازمندان دادم.

به دربار شاه سامانی رفتم

«در این وقت پادشاه بخارا نوح بن منصور (حکومت از ۳۶۶ تا ۳۸۷ هـ) بود، اتفاقاً مریض شد، پزشکان زمان، پیش او رفتند، اسم من در میان آنها به بسیاری قراءت مشهور گشته بود، نام من در پیش او ببرند و احضار من از وی بخواستند من حاضر آمدم و در مداوات او با ایشان شرکت کردم، و به خدمت او در آمدم. به کتابخانه رفتم... - یکی از روزها اجازه خواستم که وارد کتب خانه این دودمان شوم، و آنچه از کتاب های طب در آنجا هست بخوانم. مرا اجازه دادند، بدانجا رفتم، چه دیدم؟ خانه یی با اتاق های متعدد که در هر خانه صندوق هایی از کتب بود که روی هم چیده بودند: و در اتاقی کتاب های عربیت و شعر، در دیگری کتب فقه، و همچنان در هر اتاق کتاب های مربوط به یک علم مخصوص! به هیجده سالگی رسیدم... - پس فهرست کتاب های علوم اوائل^۱ را - که از یونانیان به سایر ملت ها رسیده است - مطالعه کردم، و آنچه از پیش برایم غامض و پوشیده بود، جستجو کردم. و کتاب هایی دیدم که اصلا میان مردم معروف و مرسوم نیست، و من نه پیش از آن نظیر آنها را دیده بودم و نه بعد از آن دیدم. این کتاب ها را خواندم و از فوائد آنها بهره ور گشتم، مرتبه هر کس را در علم خود شناختم، پس چون به هیجده سالگی رسیدم، از مطالعه و درک تمام این علوم فارغ شده بودم. آن روزها من در حفظ کردن علم توانا تر بودم ولیکن امروز پخته تر و تجربت افتاده تر، و گرنه علم یکی بیشتر نیست و پس از آن بر معلوم من چیزی افزوده نشد. از من خواستند تا کتاب بنویسم. - در همسایگی من مردی بود که او را «ابوالحسن عروضی» می گفتند. از من خواست تا درباره این علوم کتابی جامع برای

۱. علم یا علوم اوائل، در اصطلاح دانشمندان اسلامی، دانش های یونانیان و رومیان و اسکندریان را شامل می شود. ناصر خسرو گوید (دیوان، ۲۴۳، چاپ مینوی - محقق):
علت جنبش چه بود از اول بودش چیست در این، قول اهل علم اوایل؟

او تصنیف کنم، من کتاب «مجموع» را نوشتم و به نام او کردم و تمام علوم را، غیر از ریاضی، در آن گرد آوردم. در این زمان من بیست سال داشتم. و نیز در همسایگی من مردی بود، او را «ابوبکر برقی» می گفتند، که در خوارزم زاده بود، مردی دانش پژوه بود، و در فقه و تفسیر و زهد یگانه، و دوستدار علوم اوایل بود، از من خواست که کتابهای اوایل یا دانش یونانیان را برای او شرح دهم، من کتاب «الحاصل و المحصول» را برای او نوشتم که بالغ بر بیست مجلد می شد، و نیز کتاب «البروالاثم» را به نام او نوشتم، و این دو کتاب جز پیش او، در جایی پیدانمی شود؛ و کسی تاکنون نسخه‌یی از آن ننوشته است.

برخی از کارهای سلطانی را به عهده گرفتم. - در این میان پدرم مرد و احوال من منقلب گشت، و من بناچار برخی از کارهای سلطان را برعهده گرفتم، و ضرورتاً «بخارا» را ترک گفتم و به «گرگانج» انتقال کردم. «ابوالحسین سهلی» که وزیر بود، و دوستدار این علوم بود، با اشارت او مرا به حضور امیر آنجا یعنی «علی بن مأمون» بردند، من در آن موقع به لباس فقیهان بودم؛ طبلسانی در برداشتم و تحت الحنکی بسته بودم، پس برای من مستمری - که امثال مرا کفایت کند - معین کردند. از آنجا نیز بناچار به «نسا»^۱ و از آنجا به «سمنگان» و از آنجا به «جاجرم» که سرحد خراسان باشد، رفتم. و قصد من امیر قابوس بود. قضا را در این اثناء قابوس گرفتار شد و در یکی از قلاع محبوس افتاد و در آنجا مرد. سپس من به «دهستان» رفتم و در آنجا سخت مریض شدم و به گرگان برگشتم.

در گرگان

- از جمله دانشمندان که شیخ در گرگان با آنها معاشرت و مجالست کرد ابوریحان بیرونی (درگذشته ۴۴۰ ه. ق.) و ابوسهل مسیحی (درگذشته ۴۰۱ ه. ق.) و ابونصر عراق (درگذشته پس از ۴۰۸ ه. ق.) بود.

در این هنگام «ابوعبید جوزجانی» به من ملحق شد، و من در بدی احوال خود قصیده‌یی سرودم که در آن بیت ذیل بود:
چون بزرگ شدم شهر گنجایش مرا ندارد

۱. در متن اخبارالحکماء، ۱۷۱، چاپ مصر فساء آمده، که بی شک غلط است.

و آنگاه که گرانقدر شدم، مشتری گم کردم.^۱

تا اینجا هر چه خواندید شرح حالی بود که شیخ بیان کرده است ولیکن «ابوعبید جوزجانی» می گوید: در گرگان مردی بود که او را «ابومحمد شیرازی» می گفتند. او نیز دوستدار این علوم بود، او به شیخ در نزدیکی خانه خود منزلی خرید و شیخ را در آنجا فرود آورد، و من هر روز «مجسطی» را از او می خواندم و او منطق را به من املاء می کرد؛ نیز «مختصر اوسط» را در منطق بر من املاء می کرد. شیخ کتاب المبداء و المعاد و الارصاد الکلیه را به نام او تصنیف کرد.^۲

در حدود سال ۴۰۴ شیخ به ری رفت و به خدمت «مجدالدوله» و «سیده» مادر وی رسید، این مجدالدوله همان ابوطالب رستم (۳۸۷-۴۱۲ ه. ق.) پسر فخرالدوله ابوالحسن علی دیلمی است، این پادشاه مرضی سوداوی داشت شیخ او را مداوا کرد، و حدود یکسال در دربار او ماند.

و بعد از سال ۴۰۵ به قصد ابوطاهر شمس الدولة بن مجدالدوله دیلمی به صوب قزوین و همدان حرکت کرد و پس از چندی به خدمت او رسید و وزارت او را به عهده گرفت. ولیکن چون سپاهیان شمس الدولة از سختگیری شیخ بر خود بیم داشتند - یا به عللی دیگر، که معلوم نیست - بر او شوریدند و ازدحام کردند و به خانه او درآمدند و او را به حبس بردند و هر چه داشت به غارت برگرفتند و هر چه را مالک بود ضبط کردند و از امیر قتل او را خواستند، امیر قتل او را قبول نکرد ولی برای خشنودی آنها او را از دولت خویش نفی نمود. شیخ در منزل «بوسعد بن دخدوک» متواری شد. چهل روز بر این واقعه برنیامد که امیر از او پوزش خواست، و شیخ را طلب کرد. شیخ در مجلس او حاضر آمد، امیر از او پوزش خواست، شیخ هم او را معالجت کرد، و مقام او از پیش بلندتر گشت و امیر دوباره او را به وزارت برگزید، در این هنگام من^۳ از او خواستم که کتاب های ارسطو را شرح کند اما شیخ گفت که فعلا برای این کار مجال نیست، ولیکن اگر از من بپذیری کتابی تصنیف می کنم که آنچه از این علوم بدون مناظره با مخالفان نزد من صحیح است در آن ایراد کنم، اینکار را

۱. لما غلا ثمنی عدمت مشتری.

۱. لما عظمت فلیس مصر واسعی

۲. ترجمه از ابن ابی اصیبه، طبقات الاطباء، ۴۳۷ - ۴۴۰، چاپ بیروت.

۳. همانجا، ۴۴۰، چاپ بیروت. مراد از این خواهند هم چنانکه می دانید ابوعبید جوزجانی است.

انجام می‌دهم، من به این کار راضی شدم و خوشنود گشتم. پس شروع به نوشتن قسمت طبیعیات کتابی کرد که آن را «الشفاء» نامید، و در این میان کتاب اول «قانون» را نیز تصنیف می‌کرد. و در این روزها، هر شب طالبان علم در خانه او گرد می‌آمدند، و من از کتاب شفا پیش او می‌خواندم. و دیگری غیر از من کتاب قانون را می‌خواند، تدریس هم شب‌ها انجام می‌گرفت زیرا که روزها شیخ کار وزارت و دیوانی داشت، و این یکی از مظاهر نبوغ علمی شیخ است. چه کمتر کسی پیدا می‌شود که با این همه گرفتاری، کتاب‌هایی بدین عظمت تصنیف کند و در ضمن از امور دنیاوی هم خود را بی‌نصیب نسازد و حتی شب‌زنده‌داری و عشرت و گوش دادن به خنیاگران را هم فرو نگذارد.

پس از آن که شمس‌الدوله بر اثر بی‌احتیاطی و گوش ندادن به دستورهای شیخ به مرض قولنج درگذشت، بزرگان با پسرش سماءالدوله که از سال ۴۱۲ تا ۴۱۴ سلطنت کرد به حکومت بیعت نمودند و شیخ را به وزارت دعوت کردند ولیکن شیخ از قبول آن سرباز زد، بالاخره تاج‌الملک بن شمس‌الدوله او را به مکاتبه با علاءالدوله صاحب اصفهان متهم کرد، لذا شیخ را گرفتند و در قلعه «فردجان» محبوس کردند، در آن محبس چهارماه بماند تا این که علاءالدوله مذکور آهنگ همدان کرد، تاج‌الملک منهزم گشت و روزگار او را به همان قلعه‌یی که شیخ بزرگوار را در آن حبس کرده بود راه نمود. علاءالدوله از همدان برگشت و تاج‌الملک و پسر شمس‌الدوله باز به همدان برگشتند و شیخ را با خود به همدان بردند، شیخ در منزل «علوی» فرود آمد و به تصنیف قسمت منطق کتاب الشفاء پرداخت و از پیش در قلعه فردجان کتاب‌های الهدایات و حی بن یقظان = زنده بیدار و القولنج را تألیف کرده بود، و کتاب الادویه القلیه را در آغاز ورود خود به همدان تصنیف کرد!

پس از آن شیخ متنکروار در لباس صوفیان با جوزجانی و برادرش و دو غلام از همدان بیرون رفته متوجه اصفهان گشت و چون پس از رنج بسیار به دروازه طبران رسید دوستان شیخ و ندیمان امیر علاءالدوله و خواص او از شیخ و همراهانش استقبال کردند، و مرکب و لباس‌های مجلل آوردند و شیخ به احترام و اعزاز تمام در

۱. ابن ابی اصیبعه، طبقات الاطباء، ۴۴۲؛ و ابن القفطی، اخبار الحکماء، ۲۷۱؛ بیهقی، تمه صوان الحکمه ۳۹، ترجمه فارسی.

محلۀ کوی گنبد^۱ به خانۀ عبداللہ بن ہنی^۲ فرود آمد، علاءالدولہ مقرر نمود کہ شبہای آدینہ را در حضور او با سایر دانشمندان حاضر بیاید، شیخ نیز پذیرفت. «... چون حاضر آمدی و آغاز تکلم کردی ہمگان بازانوی ادب درآمده و در ہر فنی مستمع و مستفید شدند^۳».

شیخ در اصفہان در تتمیم کتاب شفا ہمت گماشت و از کتب ریاضی، آنچه مورد حاجت بود بر آنہا بیفزود، دربارهٔ اختلاف منظر، دہ شکل در مجسطی اضافہ کرد و در علم ہیأت چیزہایی آورد کہ سابقہ نداشت:

«در اقلیدس شبہہہایی کردہ و در ارثماطیقی خاصیتہا آوردہ، و در موسیقی بہ مسالکی پی بردہ کہ پیشینیان از دریافت آنہا غفلت کردہ اند^۴».

اما دو کتاب حیوان و نبات شفاء را در سالی بہ پایان آوردہ کہ علاءالدولہ بہ «شاپور خواست» حرکت کرد و شیخ در ملازمت او بود. و ہمچنین کتاب «نجات» را در راہ نوشت، شیخ پس از این از خاصان علاءالدولہ گشت و از ندیمان او شد تا آن کہ علاءالدولہ عزم ہمدان کرد، شیخ ہم در صحبت او رفت، در یکی از شبہا در حضور علاءالدولہ سخن از این بہ میان آمد کہ در تقاویم معمول، بر حسب رصدہای قدیم، خللی پیش آمدہ، امیر شیخ را بہ احداث رصدی جدید دستور داد و مال بسیار در این قضیہ در اختیار شیخ گذاشت. شیخ الرئیس بکار آغاز کرد و ابو عبید جوزجانی را در این کار ولایت داد تا آلات و دست افزار تہیہ کرد و پیشہ وران را بہ کار گماشت. تا آنجا کہ بسیاری از مسایل روشن شد، اما بہ سبب زیاد شدن سفرہا و عوائق در کار رصد خلل ایجاد شد و بہ اتمام نرسید، در ہمین مسافرت اصفہان شیخ کتاب «[دانشنامہ] علائی» را تصنیف کرد^۵.

از احوال شگفت شیخ این است کہ ابو عبید می گوید:

۱. در متن طبقات کونگبد، آمدہ، و بہ نظر می رسد کہ صحیح نیست.

۲. در طبقات عبداللہ بن یابی است. ۳. بیہقی، تتمہ ۳۹- ترجمہ فارسی.

۴. همانجا، ۳۹، ترجمہ فارسی؛ و نیز، ابن ابی اصیبعہ، طبقات، ۴۴۲ چاپ بیروت؛ اخبار الحکما، ۲۷۵. راجع بہ تحقیقات موسیقی شیخ ابو علی سینا طالبان بنگرند بہ: جرج فارمر، تاریخ الموسیقی العربیہ، بویژہ صفحات ۴۰۳ تا ۴۱۶، تعریب فتح اللہ المحامی، چاپ بیروت (بدون تاریخ).

۵. متن مطابق طبقات الاطباء است، اما در تتمہ اعلایی است.

شیخ کتاب لغت عربی می نویسد.

«نوشته‌اند یک روز شیخ در حضور امیر نشست بود و میان او و ابومنصور جبائی سخن در مسائل لغوی رفت، شیخ آنچه از برداشت گفت.

ابومنصور روبه به شیخ کرد و گفت: تو مردی فیلسوف و حکیم هستی، ولیکن از لغت آنچه موجب رضایت از کلام تو باشد نخوانده‌ای، شیخ از این سخن، روی درهم کشید. و سه سال تمام کتب لغت را بررسی کرد و کتاب تهذیب اللغة ابومنصور ازهری را از خراسان خواست و بدقت خواند و در لغت به جایی رسید که کمتر کسی توانست رسید، سپس سه قصیده باخت و الفاظ عجیبی از لغت در آن وارد ساخت، و نیز سه کتاب پرداخت؛ نخستین به روش ابوالفتح علی بن العمید؛ و دومین به سبک «صابی»؛ و سومین به سبک صاحب عباد، و دستور داد آن‌ها را جلد زدند و مدرّسش ساختند، سپس امیر را با خبر کرد و کتاب‌ها را بر او عرض نمود و گفت: من این کتاب‌ها را وقت شکار در بیابان یافته‌ام، باید که «جبائی» این کتاب را رسیدگی کند و مطالب آن را برای ما بگوید، چون ابومنصور آن‌ها را بخواند بسیار چیزها بر وی مشکل شد، شیخ فرمود: مشکلات این مسائل در فلان کتاب آمده است، و پس از آن کتب معروف لغت را نام برد ابومنصور فهمید که قصاید و کتابهای مذکور از آن شیخ است، عذرهای پیوست و پوزش‌ها خواست. شیخ پس از آن کتابی به پرداخت که لسان العرب نام نهاد، که مانند آن در باب لغت نوشته نشده ولیکن پاکنویس نشده بود و در مسوده ماند، و کسی به ترتیب آن راه نیافت!

در سال ۴۲۵ میان سپاهیان مسعود بن محمود غزنوی به سرداری شیخ عمید ابوسهل حمدوی^۲ و لشکریان علاءالدوله در اصفهان نبردی اتفاق افتاد، سلطان مسعود این شهر را فتح کرد و کتاب‌های شیخ که در خدمت علاءالدوله بود در این

۱. ابن ابی اصیبعه، طبقات الاطباء، ۳-۴۴۲؛ و بیهقی، تنمیه صوان الحکمه، ۴۱-۴۰؛ نفیسی، سعید، پورسینا، ۵-۱۲۴، چاپ کتابخانه دانش.

۲. رجوع شود به ابن الاثیر، تاریخ کامل حوادث سال ۴۲۵، ۶/۹-۴۳۵، بیروت، ۱۹۶۶، که در آنجا حمدوی را (حمدونی) ذکر کرده است. «... ولما استولی ابوسهل علی اصفهان، نهب خزائن علاءالدوله و امواله، و کان ابوعلی بن سینا فی خدمة علاءالدوله فاخذت کتبه و حملت الی غزنة فجعلت فی خزائن کتبهها الی ان احرقتها عساكرالحسین الغوری...».

جنگ به غارت رفت.

نامه شیخ

نوشته‌اند: در این جنگ سلطان مسعود خواهر علاءالدوله را اسیر گرفت شیخ ابوعلی در میان درآمده گفت: این خاتون پادشاه زاده و کفو تست، اگر او را در عقد نکاح آوری، اصفهان عفواً و صفواً^۱ بر تو مقرر گردد، سلطان مسعود آن وصلت به اتمام رسانید، و چون علاءالدوله دیگر باره محاربه آغاز کرد، سلطان کس فرستاد که خواهرت را به رندان لشکر تسلیم کنم تا فضاحت شود! علاءالدوله این مطلب به ابوعلی داد و گفت: جواب بده! شیخ در جواب نوشت که: این خاتون اگر خواهر علاءالدوله است اکنون منکوحه تست و اگر طلاقش دهی مطلقه تو باشد و غیرت بر شوهران باشد نه بر برادران، سلطان عظیم متأثر شد، خواهر علاءالدوله را عزیزاً و مکرماً با پیش برادر فرستاد.^۲

در آخرین سفری که شیخ رئیس با علاءالدوله از اصفهان برمی گشت، او را قولنج حاصل آمد به همدان رسید، ولی در حالی بود که قوتش به حد سقوط رسیده بود، پس از چندی - که معالجت خود می کرد - آن را ترک نمود و گفت:

«المدير الذي في بدني قد عجز عن تدبيره فلا تنفعني المعالجة كارسا في كذا در تن من است ازكار انداختن آن ناتوان شده، پس معالجه برای من سودی نمی دهد»^۳.

وفات او را روز جمعه اول رمضان ۴۲۸، در همدان نوشته‌اند.^۴ مقبره او اکنون در همدان است.

۱. ابن الاثير، تاريخ كامل حوادث سال ۴۲۵، ۶/۹-۴۳۵، بيروت، ۱۹۶۶، که در آنجا حمدوی را (حمدونی) ذکر کرده است. «... ولما استولى ابوسهل على اصفها، نهب خزائن علاءالدوله و امواله، و كان ابوعلی بن سینا في خدمة علاءالدوله فاخذت كتبه و حملت الى غزنة فجعلت في خزائن كتبها الى ان احرقها عساكر الحسين الغوري...»

۲. بیهقی، تتمه صوان الحکمة، ترجمه فارسی منتخب‌الدین منشی یزدی، ۴۲.

۳. ابن خلکان، وفيات الاعیان، ۱/۱۶۸، چاپ تهران؛ ابن العماد، شذرات الذهب، ۳/۲۳۶، چاپ بيروت.

۴. ابن خلکان، وفيات الاعیان، ۱/۱۶۸، چاپ تهران؛ وابن ابی اصیبعه، طبقات الاطباء، ۴۴۵، چاپ بيروت؛ و بیهقی، تتمه صوان الحکمة، ۴۳؛ حاجی خلیفه، کشف الظنون، ۲/۶، چاپ ترکیه.

چون ابن سینا از قولنجی که بر او عارض شد، درگذشت، یکی از معاصرانش از روی تعریض گفت:

رأيت ابن سينا يداوى الرجاء ل وفي السجن مات اخس الممات
فلم يشف ما نابه بالشفاء و لم ينج من موته بالنجات^۱

خصال شیخ - شک نمی‌توان کرد که شیخ از بزرگترین و معروف‌ترین کسانی است که از نظر حدت ذهن و ذكاء قریحه در حد کمال بوده‌اند، و داستان‌های معروف و شگفتی در کتب تراجم و سایر کتب از او نقل شده است. در کار تحقیق بسیار دقیق و موشکاف بوده. با این که از نظر جسمانی، مردی قوی و نیرومند و زیبا روی و ظریف بوده ولی ظاهراً در شراب خوردن و مخالطت با زنان زیاده‌رو بود و در بسیاری شب‌ها پس از آن که از قیل و قال با شاگردان باز می‌رست به عشرت خوردن و سماع کردن می‌پرداخت و بدین واسطه خود را او علوم رسمی فارغ می‌کرد.

اما گویی هر زیبایی باید عیبی داشته باشد، چون در این عالم کمال مطلق تصور نمی‌توان کرد. عیب بزرگ شیخ این بود که بدزبان بود و از او نسبت به فاضلان روزگار خویش گفتارهای زشت و کلمات تند و خشن نقل کرده‌اند که در شأن یک حکیم - آنهم به مقام شیخ رئیس - نیست. بیهقی در تتمه از او چنین تعریف می‌کند: «کان مودياً مهجناً»^۲ و باز گوید: که او در اثناء تصانیف خود بر ابوالفرج بن طبیب طعن می‌زند، و ذم و بدگویی خوی حکیمان مبرز^۳ نیست..» و «نیز روزی پیش حکیم ابوعلی مسکویه که مصنف کتاب تجارب الامم است و کتاب شوامل، رفت. و مجلسی غاص [= پر] بود بتلامذه و مستفیدان^۴ بسیار، شیخ ابوعلی جوزی پیش ابوعلی مسکویه انداخت و گفت: تقدیر مساحت این جوز به شعیرات بکن، ابوعلی جزوی چند در اخلاق، نوشته [داشت]، پیش ابوعلی سینا انداخت و گفت: اول اصلاح خلق خود می‌کن تا من از استخراج مساحت جوز دفاع شوم، چه تو به اصلاح اخلاق خود محتاج‌تری که من به مساحت جوز!»

۱. ابن العماد، شذرات الذهب، ۳/۲۳۷. ۲. آزاردهنده و بدزبان بود.

۳. مبرز = برآینده؛ دانا (غیاث اللغات).

۴. تلامذه، ج: تلمیذ = شاگردان. و مستفیدان: فایده جویان؛ دانش‌پژوهان. واژه تلمذ از استعمالات فارسی زبانان است، چه در عربی تلمذ بکار رفته است (لسان العرب و المنجد).

- و نیز گفته‌اند که: «حکیم ابوریحان رسایلی مشتمل بر مسائل به ابوعلی سینا فرستاد و ابوعلی جواب آن نوشت و حکیم ابوریحان اعتراض نمود بر اجوبه ابوعلی سینا، و تهجین او و کلام او نمود و ابوعلی را، به توبیخی چند که به عوام الناس نتوان کرد تا به حکما چه رسد، مخاطب ساخت و مرارت تهجین دیگران را به او بچشانید. و چون، حکیم ابوالفرج اجوبه واسئله ایشان را تأمل کرد، فرمود: هر آینه هر که مذمت و تهجین مردم کند، قدح و مذمت او نیز بدین موجب کنند^۱».

اگرچه شیخ به تصدیق موافقان و مخالفان بزرگترین حکیم ایران بل ممالک اسلامی است، لیکن به سبب خشونت، و شاید غرور، بسیاری از بزرگان زمان خود را به علم و دانش قبول نداشته است. مثلاً شیخ از فارابی و ابوالحسن عامری هم نام برده، لیکن از آنجا که غیر از شخص خود را نمی‌پسندیده است و جز ابونصر فارابی و ابوالحسن عامری کسی را لایق ذکر نمی‌دیده، فارابی را ناچار به فضل و کمال ستوده ولی ابوالحسن عامری را به لفظی خشن یاد کرده و گفته است که: وی غرض گذشتگان را در نیافته است^۲.

تألیفات ابن سینا - شمارش و بحث در تمام کتاب‌های ابن سینا کار آسانی نیست و در این باره چند کتاب تألیف شده که بدان‌ها مراجعه باید کرد^۳.

ما تا آن جا که در این کتاب ممکن است آثار معروف او را نام می‌بریم و درباره آن‌ها سخن می‌گوییم:

چنان که پیش گفتیم ابن سینا در همه علوم زمان خود - بویژه در قسمت معقولات - کتاب یا رساله تألیف کرده و بیش از صد جلد کتاب دارد که از مهم‌ترین آن‌ها کتاب الشفاء در فلسفه و قانون در طب است.

کتاب شفاء را در هژده جزو، در ابواب علوم و فلسفه یعنی: منطق، ریاضی، و

۱. تتمه صوان الحکمه، ۵-۲۴.

۲. ابن سینا، نجات، ۴۴۴ «... کما ظنه ابوالحسن العامری القدم من احداث المتفلسفة الاسلامیه فی تشویش الفلسفة اذ لم يفهم غرض الاقدمین». وَالْقَدَمُ = الْعَبِيَّةُ عَنِ الْكَلَامِ؛ الْأَحْمَقُ (المنجد).

۳. از میان تمام این کتاب‌ها، کتاب آقای دکتر یحیی مهدوی استاد دانشگاه تهران بیشتر مورد توجه است و نیک گفته‌اند که: «کل الصيد فی جوف الفرا = همه شکارها در شکم گورخر است.»

طبیعی و الهی پرداخته است.^۱

دو جلد طبیعیات و الهیات آن در ایران، چاپ سنگی شده، و در میان طالبان علم مرسوم است. قسمت منطق شفاء، دقیق‌ترین و مفصل‌ترین کتاب‌های منطق اسلامی است که تعلیم و تعلم آن همواره مورد توجه قرار گرفته و می‌گیرد، قسمت ریاضی این کتاب شامل اصول هندسه و حساب [= ارثما طیقی] و موسیقی و علم هیأت است. طبیعیات شفاء، حاوی بحث در «السماع الطبیعی» و «السماء و العالم» و «الکون و الفساد» و «افعال و انفعالات» و «معادن و آثار علویه» و «نفس» و «نبات» و «حیوان» است، در قسمت نبات، شیخ اقوال ارسطو را نقل و شرح و تأیید کرده است. الهیات «شفاء» شامل ده مقاله است که بحث در اقسام موجودات و جوهر و عرض و ماده و صورت و واحد و وحدت و کثرت و تقدم و تأخر و قدم و حدوث و نوع و جنس و فصل و اقسام علل آن‌ها، و مبدأ اول و کیفیت صدور اشیاء و مبدأ و معاد و لزوم اطاعت از پیامبر و امام می‌کند، که در ضمن آن، سیاسات و تدبیر منزل و اخلاق، مورد تحقیق قرار می‌گیرد.

و چون کتابی بسیار دقیق در حکمت بحثی بوده و به طرزی مدون ترتیب یافته از زمان شیخ تا به امروز مورد مطالعه و درس و تدریس و تحقیق قرار گرفته و می‌گیرد. قسمت طبیعیات و الهیات این کتاب در تهران به سال ۱۳۰۳ چاپ شده است.

این کتاب میان سال‌های ۱۹۰۷ و ۱۹۰۹ بوسیله هورتن Horten به آلمانی ترجمه شد، بعضی قسمت‌های آن نیز به انگلیسی و فرانسه ترجمه شده است. این کتاب را ابو عبدالله محمد بن الادیب التجانی صاحب تحفة العروس شرح کرده و عبد الحمید بن علی الخسروشاهی (درگذشته ۶۵۲ ه. ق.) آن را مختصر کرده است.^۲ ۲. النجاة، این کتاب که آن را خلاصة الشفاء هم گفته‌اند، اهمیت فوق‌العاده دارد، چه همان طور که از نامش می‌آید. به عنوان برگزیده‌یی از همان مطالب است که شیخ آن‌ها را به تفصیل در کتاب الشفاء بیان کرده است.

این کتاب میان طالبان فلسفه سخت مشهور است و قسمت منطق - طبیعی - الهی آن در سال ۱۳۳۱ هجری در قاهره با تصحیح و حواشی، به اهتمام شیخ

۱. جرجی زیدان، آداب اللغة العربیة، ۳۳۷/۲.

۲. حاجی خلیفه، کشف الظنون، ۶۴/۲؛ و ابن ابی اصیبعه، طبقات الاطباء، ۶-۴۴۵، چاپ بیروت.

محیی الدین صبری کردی چاپ شد^۱ و به سال ۱۵۹۳ میلادی نیز همراه کتاب قانون در رم چاپ شده بوده است.^۲

چنان که پیش از این گفتیم این کتاب را شیخ در راه «شاپور خواست» همان موقع که قسمت نبات و حیوان کتاب شفا را می نوشت، تصنیف کرد. این کتاب را محمد حارثی سرخسی شرح کرده است.^۳

۳. الاشارات و التنبیهات فی المنطق و الحکمة.

بیشتر محققان را عقیده بر این است که آخرین تصنیف شیخ که بدست ما رسیده کتاب «الاشارات و التنبیهات» است. و چون به منزله خلاصه‌یی است از افکار شیخ، میان طالبان علم سخت مشهور شده است. اشارات کتابی است که نسبت به آثار دیگر شیخ صغیر الحجم است اما کثیرالعلم و بر فهم دشوار است، و شامل نکات دقیق. و گفته‌اند: «هی آخر ما صنف فی الحکمة واجوده و کان یضن بها»^۴، آری این کتاب شامل فوائد غریبه است که اکثر تصنیفات شیخ از آن‌ها خالی است. این کتاب ده نهج در منطق و ده نمط در فلسفه دارد. نمط‌های دهگانه فلسفه عبارتست از:

نمط اول: فی تجوهر الاجسام.

نمط دوم: فی الجهات و اجسامها الاولى و الثانية.

نمط سوم: فی النفس الارضية و السماوية که در این نمط تکمله‌یی هم در باب حرکات منبعث از نفس آورده است.

نمط چهارم: فی الوجود و علله.

نمط پنجم: فی الصنع و الابداع.

نمط ششم: فی الغایات و مبادئها و فی الترتیب.

نمط هفتم: فی التجرید.

۱. مقدمه نجات، ۴، چاپ مصر.

۲. صفا، ذبیح الله، تاریخ علوم عقلی، ۲۱۵، چاپ ابن سینا.

۳. حاجی خلیفه، کشف الظنون، ۵۸۵/۲، چاپ ترکیه: «... وقد شرحه محمد الحارثی السرخسی الذی ساح اکثر الاقالیم لطلب الحکمة كما ذكره الشهرزوری»

۴. حاجی خلیفه، کشف الظنون، ۵۸۵/۲، چاپ مصر. یعنی: آن واپسین کتابیست که در حکمت پرداخته و همیشه نسبت به آن بخل می‌ورزید.

نمط هشتم: فی البهجة والسعادة.

نمط نهم: فی مقامات العارفين.

نمط دهم: فی اسرار الايات. در این کتاب شیخ، بویژه در سه نمط آخر راجع به مسائل عرفانی بحث کرده و همچون عارفی وارسته و تجربت افتاده نیک درکار آمده و خوب از عهده برآمده است، ولیکن اگر واقع را بخوایم این است: که این مسائل و تمام افکار ذوقی و عرفانی دیگر هم که به شیخ منسوب است جملگی به منزله حاشیه‌یی است که در فلسفه او جای گرفته و متن فلسفه او همان فلسفه مشاء است. این کتاب به فارسی هم ترجمه شده و گروهی از دانشمندان آن را شرح کرده و یا پیرایسته که مهم‌ترین آن‌ها را در زیر می‌آوریم:

۱. فخر رازی (محمد بن عمر درگذشته ۶۰۶ ه. ق.)، این کتاب را تهذیب کرده و لباب الاشارات نامیده. این تهذیب را فخر رازی در جمادی‌الاولی سال ۵۹۷ به خواهش یکی از سادات انجام داده است. سپس آن را شرح کرده، منتهی در رد بر صاحب کتاب از حد اعتدال درگذشته و بدین جهت یکی از ظریفان شرح او را «جرح» نامیده است.^۱

شرح دیگر این کتاب توسط خواجه طوسی (درگذشته ۶۷۲ ه. ق.)^۲ انجام گرفته که بدون شک استوارترین شرح از کتاب اشارات شیخ رئیس است. در مقدمه این کتاب خواجه شیخ و کتاب او را بسیار ستوده می‌گوید: یکی از بزرگان از من خواست تا این کتاب را، بنا بر آنچه از معلمان و استادان این فن فرا گرفته‌ام و آنچه از شرح امام فخر شایسته می‌دانم تقریر کنم و بعضی از اعتراضات امام را که وارد نیست جواب بگویم. چنان‌که پیش گفته‌ایم: در این شرح خواجه نهایت ادب را بروز داده و از امام به عنوان فاضل شارح نام برده است. خواجه از شرح این کتاب در ماه صفر سال ۶۴۴ فارغ شده است. سپس محقق فاضل قطب‌الدین محمد بن محمد الرازی

۱. همانجا، ۱/۱۰۲؛ مقدمه خواجه طوسی بر اشارات، ۱/۱۶۲، تصحیح دکتر سلیمان دنیا، چاپ مصر، ۱۹۶۰: «... الا أنه قد بالغ في الرد علي صاحبه أثناء المقال، و جاوز في نقض قواعد حد الاعتدال، فهو يتلك المساعي لم يزد الا قدحاً، و لذلك تسمى بعض الظرفاء شرحه جرحاً».

۲. وفات خواجه را، حاجی خلیفه ۶۷۹ نوشته و آن مسلماً غلط است. «وفات الوفيات محمد بن شاکر کتبی (درگذشته ۷۶۴ ه. ق.)، ۲/۱۵۱، چاپ مصر، ۱۲۹۹، که می‌گوید: «توفی فی ذی الحجة سنة اثنين وسبعين وستمائة ببغداد...»

معروف به تحتانی (درگذشته ۷۶۶ ه. ق.) بر اشارات شرحی نوشته و اعتراضاتی وارد آورده و آنرا به علامه قطب الدین شیرازی (درگذشته ۷۱۰ ه. ق.) عرضه داشته و او گفته: «تعقیب کردن کسی که سخنان بسیار گفته آسان است ولیکن بر تو شایسته آنست که در کتابی میان دو شارح محاکمه کنی»، و بدین ترتیب او کتاب المحاکمات بین شارحی الاشارات را نوشته و اواخر جمادی الاخری سال ۷۵۵ هجری از کار آن فارغ گشته است.

شرح دیگر: شرح فاضل معروف سراج الدین محمود بن ابی بکر الارموی (درگذشته ۶۸۲ ه. ق.) است.

و نیز شرح دیگر از آن امام برهان الدین محمد بن محمد نسفی (درگذشته ۶۸۸ ه. ق.) است.

و نیز شرح: عزالدوله سعد بن منصور معروف به ابن کمونه صاحب شبهة معروف (درگذشته ۶۷۶ ه. ق.) است که آن را برای پسر شمس الدین صاحب دیوان معروف نوشته. در این کتاب تقریباً تمام عبارات شیخ را بدون اخلاص آورده، مگر ضرورتی که چیزی از خود یا از کتب حکیمانی که از آنها التقاط کرده بوده، بر آن افزوده است و مخصوصاً از شرح خواجه طوسی استفاده کرده است و آن را شرح الاصول والجمال من مهمات العلم والعمل نامیده است.

اشارات را به نظم هم درآورده اند که بهتر از همه «نظم الاشارات» ابونصر فتح بن موسی الخضراوی (درگذشته ۷۶۳ ه. ق.) می باشد.^۱

ترجمه فرانسوی این کتاب به وسیله فورژه J. Forget انجام گرفت و به سال ۱۸۹۲ در لیدن به طبع رسید.

۴. الحکمة المشرقية یا حکمة المشرقیین، یکی از کتابهای بسیار معتبر شیخ رئیس است از دو نظر:

نخست این که: شیخ در این کتاب بیان عقاید حکمای بغداد «مشرقیین» را در برابر شارحان اسکندرانی «غربیین»، عهده دار آمده و این که بعضی گمان برده اند که در این کتاب شیخ عقاید حکمای اشراقی را بیان کرده اشتباه است. این کتاب شامل منطق، طبیعی، و الهی است و به سال ۱۳۲۸ هجری (مطابق ۱۹۱۰ م) در قاهره قسمت منطق آن بنام منطق المشرقیین چاپ شده و مقدمه حکمة المشرقیه هم با

۱. حاجی خلیفه، کشف الظنون، ۱۷/۲-۲۱۶.

آن چاپ شده است. مقدمه این کتاب را مرحوم دکتر قاسم غنی (درگذشته ۱۳۳۱ خورشیدی) ترجمه کرده و نظر به اهمیت بسیاری که دارد، آن را خلاصه وار نقل می‌کنیم:

«همت ما را بر آن داشت که در آنچه مورد اختلاف اهل بحث است کلامی گرد آوریم و تعصب و هوای نفس یا عادت و انس را کنار گذاشته و به مخالفت متعلمان کتب یونانیان که به واسطه غفلت و کمی فهم به آن انس گرفته‌اند اهمیتی ندهیم و نیز از تناقض با آنچه که خود ما در کتبی که تا به حال نگاشته‌ایم - برای عوام متفلسفان - که سرگرم به مشائیان هستند و خیال می‌کنند که خداوند جز آن‌ها قومی را هدایت نکرده و مشمول رحمت خود قرار نداده، پاک نداشته باشیم.

«با این حال به فضل فاضلترین گذشتگان مشائیان - یعنی ارسطو - اعتراف می‌کنیم، زیرا او به آنچه رفیقان و استادان او از آن بی‌خبر بوده‌اند برخورد کرده و اقسام علوم پراکنده را از یکدیگر تمیز داده و آن‌ها را به بهترین وجهی مرتب و منظم ساخته و در بسیاری از چیزها حق و صحیح را دریافته است، در غالب علوم به اصول صحیح و مهمی پی برده و مردم را به آنچه که گذشتگان و هم‌میهنان او یافته بودند مطلع ساخته است.

«البته برای کسی که نخستین بار دست به تمیز مسائل مخلوط و درهمی می‌زند و به تشخیص صحیح از فاسد مبادرت می‌کند، آنچه ارسطو کرده منتهای توانایی و قدرت و نهایت طاقت انسانی است و سزاوار آن است که کسانی که بعد از ارسطو آمده‌اند خطاهای او را اصلاح و اشتباهات او را در علوم ترمیم کنند و اصولی را که وضع نموده تفصیل دهند. اما کسانی که بعد از او آمده‌اند نتوانستند گریبان خود را از آنچه از او به میراث برده‌اند خلاص کنند، بلکه عمر خود را صرف فهم قسمت صحیح آن و تعصب ورزی در قسمت ناقص آن کرده‌اند، بلی این‌ها تمام عمر به قسمی سرگرم میراث گذشتگانند که فرصت مراجعه به عقل خود ندارند و اگر فرصتی هم پیدا کنند اصلاً روانی ندارند که کلام گذشتگان را قابل تغییر بدانند، و به اصلاح و مرمتی قائل شوند.

«اما ما در اول اشتغال به فلسفه، به آسانی هر چه گفته بودند فهمیدیم، و بعید هم نیست که به غیر از یونانی‌ها از جهت دیگری هم علمی به ما رسیده باشد. زمانی که ما مشغول به آموختن فلسفه شدیم ابتدای جوانی بود، ولی با توفیق خداوندی به

زودی هرچه را که پیشینیان به ارث گذاشته بودند فرا گرفتیم، و همه معلومات خود را با آن قسمتی از علم، که یونانیان «منطق» می نامند - و دور نیست که «شرقیین» آن را به اسم دیگر بنامند -، حرف به حرف مقابله نمودیم و بدین طریق هر چه موافق و مخالف منطق بود دریافتیم و برای هر چیزی علت و جهتی طلب کردیم و در نتیجه حق و باطل هر یک را در مقام خود تشخیص کردیم.

«از آنجا که مشغولان به علم رغبت بسیار به مشائیان و یونانیان داشتند نخواستیم با جمهور مخالفت نموده باشیم، این است که موافق رغبت عامه برای فلسفه مشاء تعصب ورزیدیم و مقصود آن‌ها را برآوردیم، زیرا تعصب برای این طایفه از مردم اولی بود و ما آنچه را که آن‌ها خواستند و از وصول به آن عاجز مانده بودند تکمیل نمودیم. از اشتباهات پیروان مشائیان چشم پوشیدیم و با آن که عارف بودیم عمداً برای هر یکی از اشتباهات آن‌ها محمل و دلیلی تراشیدیم، مگر در مواردی که قابل چشم پوشی نبود مجاهره^۱ مخالفت نمودیم ولی بسیاری از اغلاط را با پرده تغافل پوشیدیم.

«علت این تغافل و پرده پوشی این بود که نخواستیم با آن چیزهایی که از فرط شهرت برای جهال بدیهی شده و به مقامی رسیده که در روشنایی روز ممکن است شک کنند ولی در صحت آن مسائل شکی ندارند، مخالفت کرده باشیم.

«قسمت دیگر از مسائل به حدی دقیق بود که معاصران ما قادر به فهم آن‌ها نیستند و چشم عقلشان خفاش صفت از دیدن آن عاجز است.

بلی اینک ما گرفتار دسته ناهمی از این جنس شده ایم که به چوب خشک می مانند. این‌ها تعمق نظر را بدعت می دانند و مخالفت با آنچه را که نزد آن‌ها مشهور است ضلالت می شمرند. این جماعت مانند حنبلی‌ها هستند در استناد به کتب حدیث!

«اگر در این جماعت آدم با رشدی می یافتیم تحقیقات خودمان را به او می دادیم تا سودی به ایشان رسانده باشیم. شاید آن‌ها نیز در مطالب ما امعان نظر کرده و سودی را که در نتیجه بحث خود می یافتند در عوض بما می دادند.

«از جمله چیزهایی که ما در آشکار ساختن آن خودداری کرده و ناگفته گذاشته ایم حقی است که اشاره بدان می شود و جز با تعصب تلقی نمی گردد، بدین جهت در

بسیاری از آنچه ما خبره آن هستیم، همه وقت بر طریق مساعدت رفته و از تصریح برکنار بوده‌ایم. و اگر آنچه برای ما مکشوف شده است در اول اشتغال ما به این کار می‌بود این همه مراجعات به خود و تجدید نظر لزومی نداشت و رای بر ما مختلط نمی‌شد و در عقاید ما شک و تردید راه می‌یافت و شاید و بلکه می‌گفتیم، ولی شما رفقا و اصحاب، حال ما را در اول و آخر می‌دانید و از [عدم تأثیر] طول زمان که همیشه میان حکم اول و حکم ثانی ما هست اطلاع دارید و چون صورت حال را چنین یافتیم، رواست که به قضاوت و استدراکات خود واثق باشیم؛ مخصوصاً در چیزهایی که غرض عمده و غایت قصوی محسوب است و ما صدها بار آن را تعقیب و رسیدگی کرده‌ایم.»

پس از بیان این مطالب شیخ رئیس سبب تألیف این کتاب را چنین بیان می‌کند: «چون مطلب چنین است میل کردیم کتابی تألیف کنیم شامل امهات علم حقیقی که استنباط شخصی است که با نظر وسیع و فکر عمیق حقیقی به آن رسیده و حدسی خوب داشته و برای موافقت مردم، ولی برخلاف معتقد خود در تعقیب و جانب‌داری مطالب غیرحق اجتهاد کرده‌ایم و حرفی قابل استماع‌تر از آن نیست که شخصی برای طایفه‌یی تعصب ورزیده ولی در مقام حقیقت برضد آن‌ها تصدیق کند، زیرا انسان را فقط صداقت است که از عیوب نجات می‌دهد.

«این کتاب را تألیف کردیم که آن نکات را تنها به خودمان اظهار کنیم یا کسانی که می‌توانند به جای ما باشند، ولیکن برای عامه مشتغلان به فلسفه در کتاب شفاء بیش از اندازه و احتیاج آن‌ها اعطا کرده‌ایم و عنقریب در لواحق نیز آنچه شایسته ایشان باشد علاوه بر آنچه دریافت کرده‌اند خواهیم داد و در هر حال مدد خواستن از خداست و بس^۱».

دیگر از کتاب‌های فلسفی شیخ یکی کتاب الانصاف است در بیست جلد، که در آن تمام کتاب‌های ارسطو را شرح کرده است و در آن، میان «مشرقیین» و «مغربیین» محاکمه کرده است، این کتاب در حمله سلطان مسعود از میان رفت و گویا جز پاره‌یی از اجزاء آن چیزی بدست نیست.

دیگر: کتاب المجموع است که الحکمة العروضية هم نامیده شده، این کتاب را شیخ در ۲۱ سالگی تألیف کرده که به جز قسم ریاضی تمام اقسام حکمت را دارد و

۱. غنی، دکتر قاسم، رساله ابن سینا، ۸-۸۵، چاپ دبیرخانه فرهنگستان - تهران (بی تاریخ).

آنرا به نام «ابوالحسن عروضی» کرده است.

دیگر: کتاب المبدأ و المعاد است در نفس. این کتاب را شیخ در جرجان نوشت و در اول این کتاب دیده شده که شیخ آنرا بنام «شیخ ابواحمد محمدابراهیم الفارسی» نوشته است.^۱

دیگر: کتاب الحاصل و المحصول که آنرا در شهر خودش و در اوائل عمر خویش برای شیخ فقیه ابوبکر برقی نوشت و اکنون جز نام آن، چیزی بدست نیست. بهترین و کاملترین کتاب فارسی فلسفی که شیخ به فارسی نوشته دانشنامه^۲ علایی است، این کتاب را شیخ، بنام علاءالدوله ابوجعفر محمدبن دشمنزیار کاکویه نوشته و خود در مقدمه سبب و علت نگارش آن را می گوید.^۳

شیخ در همین مقدمه قول می دهد که باید این کتاب را در پنج علم پردازد: ۱. منطق؛ ۲. طبیعیات؛ ۳. هیأت؛ ۴. موسیقی؛ ۵. علم آنچه بعد از طبیعت [= مابعدالطبیعه] است.

ولی شیخ به سبب حوادث زمان جز به نوشتن منطق و طبیعیات و الهیات آن توفیق نیافت و باقی قسمت ها را بعداً شاگردش ابوعبید جوزجانی با توجه به تألیفات و رسایل شیخ تکمیل کرد و قسمت موسیقی را از کتاب موسیقی الشفاء ترجمه و تلخیص کرد. قسمت منطق، الهی، طبیعی این کتاب به سال ۱۳۰۹ در «دکن» به طبع رسیده است.

دیگر: کتاب عیون الحکمة که شامل هر سه علم است.

دیگر: رساله معراجیه که عین آنرا با حذف مقدمه، صاحب دبستان المذاهب در باب عقاید حکیمان ایراد کرده است، و بعضی را اعتقاد بر این است که این کتاب از شیخ اشراق است.

دیگر: رساله اضحویة فی امر المعاد این رساله المعاد هم نامیده شده و در سال ۱۹۴۹، دکتر سلیمان دنیا آنرا در قاهره چاپ کرد، شیخ رساله مذکور را در جوانی بنام وزیر ابوسعید همدانی نوشته است.

۱. ابن اصیبه، طبقات الاطباء ۴۵۸، چاپ بیروت؛ و بیهقی، تتمه صوان الحکمة ۵۵-۵۶.

۲. دانشنامه، چاپ آقای سیداحمد خراسانی ۱-۲، تهران، ۱۳۱۵ ه. ش. و نیز «تتمه صوان الحکمة، ترجمه فارسی، ۳۵ و مقدمه دانشنامه - از این کتاب در طبقات به دانش مایه العلایی نام برده و آن اشتباه است. (۴۵۷، چاپ بیروت).

دیگر: رساله حی بن یقظان که آنرا در قطعه فردجان نوشت و تمام مطالب آن رمزی است از عقل فعال: تصنیفات شیخ بسیار زیاد است و اغلب رسالات علمی او در برخی از کتب‌خانه‌های معروف اروپا و ترکیه و مصر موجود است و بعضاً به چاپ رسیده است، و بحث در تمام آنها سخن را به درازا می‌کشاند، بعضی رسالات او را هم اخیراً در ایران عده‌یی از فضلا چاپ کردند، از قبیل «قراضه طبیعیات» که اخیراً شادروان دکتر غلامحسین صدیقی آن را چاپ کرده. ولی در تتمه گوید: از کتابهای ابوسعید غانی است: «صف کتابا و سماه قراضة الطبیعیات»^۲ و از طرفی در پایان بعضی نسخ آن نوشته‌اند که: «لعله للشیخ رئیس ابی علی بن سینا».

دیگر کنوز المعزمین است که مختصری است در نیرنجات و طلسمات و رقیه.^۳ شیخ این کتاب را در هفت فصل مرتب کرده، و آنرا به خواهش گروهی که اهل این مسائل بوده‌اند نوشته است.^۴

عده‌یی از رسائل عرفانی شیخ را مهن = Mehren چاپ کرده که شامل هشت رساله است: ۱. حی بن یقظان؛ ۲. سه نمط آخر از اشارات؛ ۳. رساله الطیر؛ ۴. رساله فی العشق؛ ۵. رساله فی ماهیه الصلاة؛ ۶. کتاب فی معنی الزیارة و کیفیة تأثیرها؛ ۷. رساله فی دفع الغم من الموت؛ ۸. رساله القدر.^۵

کتابی هم که شامل ۱۳ رساله است به سال ۱۳۳۵ در قاهره به چاپ رسید، چند رساله این کتاب راجع به چند سوره قرآن است که شیخ آنها را تفسیر کرده است. و نیز چند رساله شیخ را [دو رساله: سر القدر و الحکمة العرشیه] در سال ۱۳۱۸ مرحوم ضیاءالدین دری به فارسی ترجمه کرد و در مقدمه این کتاب با دلایل مختلف ثابت کرده است که شیخ شیعی و به امامت قائل بوده است.

۱. ابن ابی اصیبه، طبقات الاطباء ۴۵۷، چاپ بیروت.

۲. بیهقی، تتمه صوان الحکمه، ۱۰۴.

۳. در کشف الظنون این کتاب کنوزالمعزمین با عین نقطه‌دار چاپ شده که بلاشک غلط است. (۳۳۷/۲).

۴. حاجی خلیفه، کشف الظنون، ۲/۲۱۶؛ و مقدمه کنوز المعزمین، به قلم شادروان استاد جلال‌الدین همایی.

۵. برای باقی آثار شیخ، «کشف الظنون، حاجی خلیفه، ۲/۲۱۷-۲۱۶؛ و نفیسی، سعید، پورسینا، چاپ کتابخانه دانش ۴۲-۲۱؛ مهدوی، یحیی، فهرست مصنفات ابن سینا، که از جامع‌ترین کتاب در این موضوع است.

۵. القانون فی الطب، این کتاب مشروحترین و مهمترین کتابهای طبی شیخ رئیس ست و از جمله کتابهایی است که مدت‌ها مَطْمَح نظر متطببان و طالبان پزشکی بوده ست. این کتاب نسخه‌های بسیار دارد و شروح و حواشی بسیار بر آن نوشته‌اند و تلخیص و ترجمه هم نموده‌اند و به سال ۱۹۵۳ در رم چاپ شد، و این جمله اهمیت و شهرت آن را می‌رساند.

چنانکه، در پیش‌گذشت، نخستین بخش «قانون» را شیخ در جرجان حدود سال ۴۰۵ هـ. ق. و بقیه را در همدان میانه سال‌های ۴۰۵ و ۴۱۴ تصنیف کرده است و گویا این کتاب را به شاگردان تدریس می‌کرده است.

این کتاب شامل قوانین کلی طب، در قسمت نظری و عملی می‌باشد، شیخ در این کتاب کلیات احکام قوای ادویه مفرده را شرح می‌دهد سپس به جزئیات می‌پردازد و امراض مختلفی را که از سر تا به قدم عارض انسان می‌گردد یک یک مورد بحث قرار می‌دهد، اما نخست تشریح بدن می‌کند و پس از آن امراض جزئی را شرح می‌دهد. آن را به پنج کتاب منقسم می‌نماید کتاب اول: در امور کلی علم طب، کتاب دوم: در ادویه مفرده. کتاب سوم: در امراض جزئی از سر تا به قدم، کتاب چهارم: در امراضی که عارض می‌شود و مخصوص به عضوی نیست، کتاب پنجم: در ترکیب ادویه یا ادویه مرکبه.

قانون به زبان‌های لاتین و انگلیسی و فرانسه و آلمانی ترجمه شده و بر آن شروح متعدد نوشته‌اند که اهم آن به قرار ذیل است:

شرح علی رضوانی (درگذشته سال ۴۶۰ هـ. ق.) و شرح امام عمر بن فخر رازی (درگذشته ۶۰۶ هـ. ق.) و شرح ابن نفیس علاءالدین علی بن الحزم القرشی الشافعی (درگذشته ۶۸۷ هـ. ق.) و مختصر آن بدست همو بنام الموجز، و شرح نجم‌الدین احمد بن ابی بکر بن محمد نخجوانی (درگذشته ۶۵۱ هـ. ق.) و شرح علامه قطب‌الدین محمود بن مسعود شیرازی (درگذشته ۷۱۰ هـ. ق.) که به سال ۶۷۴ آن را پایان داد. شرح قطب‌الدین ابراهیم بن علی المصری (درگذشته ۶۱۸ هـ. ق.)، و این شرح اعتبار زیاد دارد، چونکه عبارات و مطالب آن روشن‌تر از خود قانون است.^۱ و شرح جمال‌الدین حسن بن یوسف مطهر حلی (درگذشته ۷۲۶ هـ. ق.)، و شرح رفیع‌الدین عبدالعزیز بن عبدالجلیل گیلانی، شرح کلیات القانون از شیخ علی بن

۱. ابن ابی‌اصیبه، طبقات الاطباء ۴۵۷-۴۴۶، چاپ بیروت.

عبدالله مشهور به زین العرب المصری، که آن را به سال ۷۵۱ هـ. تمام کرده است. و شرح فاضل آملی (درگذشته ۷۵۳ هـ. ق.) و محمود بن عمر چغمینی (درگذشته ۷۴۵ هـ. ق.) قانون را مختصر کرده و قانونچه نامیده است که بعداً چند تن از فاضلان از جمله ملایحی فتاحی نیشابوری (درگذشته ۸۳۲ هـ. ق.) و عبدالفتاح بن عبدالله قزوینی بنام المفرح فی علم الطب شرحی بر قانونچه نوشته است. و نیز شیخ داوود انطاکی (درگذشته ۱۰۰۶ هـ. ق.) این کتاب را نظم و شرح کرده و نیز دهها نفر دیگر که این کتاب را شرح کرده‌اند.^۱

اشعار شیخ

ابن سینا به عربی و به فارسی شعر سروده، اشعار فارسی او را مرحوم ادوارد براون در جلد دوم «تاریخ ادبیات ایران» گردآوری کرد، و مرحوم سعید نفیسی تمام اشعار منسوب به او را در مجله مهر منتشر کرد.

قسمت مهم اشعار عربی شیخ را صاحب طبقات الاطباء و دیگران نقل کرده‌اند. مهم‌ترین و مشهورترین شعر او قصیده عینیّه اوست که چند تن از دانشمندان آن را شرح کرده و یا ترجمه نموده‌اند از جمله یکبار آن را ابو عبید جوزجانی شرح کرده و پس از او چند نفر دیگر از فاضلان آن را شرح کرده‌اند که از آن جمله، ملاهادی سبزواری (۱۲۸۹-۱۲۱۲) در باب معارف نفس، از کتاب «اسرار الحکم» به تمام ابیات این قصیده شرحی نوشته است.^۲

و ما چند بیت آن را نقل می‌کنیم:

ورقاء ذات تعزز و تمنع	هبطت الیک من المحل الارفع
وهی التی سفرت و لم تتبرقع	محجوبة عن کل مقلة عارف
کرهت فراقک وهی ذات تفجع... ^۳	وصلت علی کره الیک و ربما

۱. حاجی خلیفه، کشف الظنون، ۲/۱۹-۲۱۷، چاپ مصر؛ نجم‌آبادی، محمود، قانون تصنیف بزرگ طبی ابن سینا، ۴۷-۵۴، مجله «معارف اسلامی».

۲. حاجی سبزواری، اسرارالحکم، چاپ اسلامی، ۶-۲۸۵؛ و نیز راجع به شروح مختلف این قصیده، (کشف الظنون، ۲/۲۳۲) رجوع شود.

۳. برای خواندن بقیه ابیات، ابن العماد، شذرات الذهب، ۳/۵-۲۳۴؛ ابن ابی اصیبه، طبقات الاطباء، ۴۴۹؛ ابن خلکان، وفيات الاعیان، ۱/۱۶۹، چاپ تهران.

دوبیت شعر تازی هم به او نسبت داده‌اند که اگر از وی باشد معلوم می‌شود تجربه‌های زندگانی خود را از خوردن و کام راندن در آن بیان کرده و بسیار سودمند و جالب است.
می‌گوید:

اجعل غذاءک فی کل يوم مرة واحذر طعاماً قبل هضم طعام
واحفظ منیک ما استطعت فانه ماء الحياة یراق فی الارحام!^۱
و از اشعار فارسی منسوب به او چند بیت زیر را درباره میخواری به اندازه، نقل می‌کنیم:

غذای روح بود باده رحیق الحق که رنگ و بوش کند رنگ و بوی گل رادق
به طعم تلخ چوپند پدر ولیک مفید به پیش مبطل باطل به نزد دانا حق
می از جهالت جهال شد به شرع حرام چومه که از آسیب منکران شد شق
حلال گشته به فتوای عقل بر دانا حرام گشته به فتوای شرع بر احمق
چو بوعلی می‌ناب ارخوری حکیمانه بحق حق که وجودت بحق شود ملحق!



نام شیخ در ادب فارسی: به سبب شهرت و اهمیتی که شیخ داشته حتی نام بلند او در دیوانهای شعر شاعران بزرگ هم برای خود جایی باز کرده است. حال این شاعران یا عارفان با او موافق یا مخالف بوده‌اند آن امری دیگر است اینک نمونه‌هایی از آن. سنائی غزنوی (وفات ۴۵-۲۵ ه. ق.) گوید:

عقل شاهست و دیگران حشمنند زآنکه در مرتبت ز عقل کمند
همه تشریف عقل ز الله است ورنه بیچاره است و گمراه است
عقل در کوی عشق نابیناست عاقلی کار بوعلی سیناست!^۲

انوری، که خود اهل حکمت هم بوده، در آن قصیده که در مذمت شعر و شاعری و فضیلت علم و حکمت گفته، از ابن سینا و شفای او نام می‌برد:

ای برادر بشنوی رمزی ز شعر و شاعری

تا ز ما مشتی گدا کس را به مردم نشمری

۱. ایضاً شذرات الذهب، ۲۳۷/۳؛ و نیز بهائی در کشکول، ۱۷۰/۲، چاپ ادبیه دویبیتی به تازی از او آورده است.
۲. حدیقه، ۲۹۹-۳۰۰، چاپ مدرس رضوی

دان که از کناس^۱ ناکس در ممالک چاره نیست
 حاش الله^۲ تا نداری این سخن را سرسری
 ز آنکه گر حاجت فتد تا فضله‌یی را کم کنی
 ناقلی باید تو نتوانی که خود بیرون بری
 تا آنجا که می‌گوید:
 مرد را حکمت همی باید که دامن گیردش
 تا شفای بوعلی بیند نه ژاژ بحتری^۳
 عاقلان راضی به شعر از اهل حکمت کی شوند
 تا گهر یابند، میناکی خرنند از گوهری؟
 یارب از حکمت چه برخوردار بودی جان من
 گر نبودی صاع شعر اندر جوالم بر سری
 انوری تا شاعری از بندگی ایمن مباش!
 کز خطر درنگذری تازین خطا درنگذری!
 و در این قطعه باز از ابن سینا به نیکی یاد کرده است:
 دیده جان بوعلی سینا بود از نور معرفت بینا
 سایه آفتاب حکمت او تافت از مشرق «ولوشینا»^۴
 جان موسی صفات او روشن به تجلی و شخص اوسینا!
 ای سفیه فقیه نام تو کی باز دانی زمرد از مینا.
 و نیز در این قطعه که سنایی را به سبب تعرض او به ابن سینا، سرزنش کرده است:
 نگر تا حلقه اقبال ناممکن نجنبانی
 سلیمان ابلها! لابلکه مرحوما و مسکینا!

۱. کناس، بر وزن غماز = آشغال‌روب، سپور، و ناکس = بی‌قدر؛ فرومایه.

۲. حاش الله = پاکی و دوری است خدای را از این کار (غیاث). ولی در فارسی به معنی «پناه برخدا» می‌آید.

۳. بحتری، ابو عبادة الولید بن عبید الطائی (۲۸۴-۲۰۶ هـ. ق.). شاعر قصیده‌سرای بزرگ عرب. برای اطلاع از احوال و اشعار او، «ابوالفرج اصفهانی، الاغانی، ۱۸/۷۵-۱۶۷؛ یا قوت حموی، معجم الادب»، ۳۲۷-۳۳/۱۸، چاپ دارالمأمون.

۴. «... ولوشینا...» آیه ۱۷۶ از سوره ۷ قرآن = و اگر می‌خواستیم او را برمی‌کشیدیم.

سنائی گرچه ازوجه مناجاتی همی گوید
 به شعری در، زحرص آنکه یابد دیده بینا:
 «که یارب مرسنایی را سنایی ده تو درحکمت
 چنان کزوی به رشگ آید روان بوعلی سینا»
 ولیکن از طریق آرزو پختن خرد داند
 که با تخت زمرد بس نیاید کوشش مینا!
 به استعداد یابد هرکه از ما چیزکی یابد
 نه اندربدو فطرت، پیش از این کان الفتی طینا
 و در این قطعه که در نصیحت خویش سروده و شهنامه فردوسی را با شفای
 بوعلی سنجیده است:
 انوری! بهر قبول عامه چند از ننگ شعر
 راه حکمت رو قبول عامه گوهرگز مباح
 رفت هنگام غزل گفتن دگر سردی مکن
 راویان را گرمی هنگامه گوهرگز مباح!
 تاج حکمت با لباس عافیت داری بپوش
 جان چو کامل شد طراز جامه گوهرگز مباح
 در کمال بوعلی نقصان فردوسی نگرا
 هرکجا آمد شفا شهنامه گوهرگز مباح!
 تا کی از تشبیه تیغ و خامه خامی بایدت
 تیر بهرامی تو تیغ و خامه گوهرگز مباح
 آرزو، خود کام را دست و قناعت خوش منش
 باد اوشو، کام از خودکامه گوهرگز مباح!
 شیخ بهائی (درگذشته ۱۰۳۱ ه. ق.) گوید:
 ای مرکز دایره امکان وی زبده کون و مکان
 تو شاه جواهر ناسوتی خورشید مظاهر لاهوتی
 و سپس اشاره به ابن سینا و کتابهای او کرده، گوید:

۱. انوری، دیوان، بترتیب جلد ۱ صفحات ۶-۴۵۴ و جلد ۲ صفحات ۵۱۱ و ۵۱۲ و ۶۵۹، چاپ شادروان مدرس رضوی. کان الفتی...: جوان پیش از زادن [توده‌یی] خاک بود.

راهی ننمود اشارات اش
تا کی ز شفا شفا طلبی
علمی به طلب که ترا فانی
دل، شاد نشد ز بشاراتش
وز کاسه زهر دوا طلبی؟!
سازد، ز علایق جسمانی^۱

تمهید فلسفه ابن سینا

ابن سینا بعد از الکندی و فارابی به ظهور آمد، یعنی زمانی که از عمر تکوین فلسفه اسلامی یک سده کامل گذشته بود؛ مفردات آن استوار شده بود و تعابیر آن پخته و روشن گشته بود و مصطلحات آن هموار شده و پراگندگی های آن در یک نظام واحد درآمده بود. و کار و وظیفه ابن سینا این بود که مشکلات و پیچیدگی ها را کشف و حل کند، و آنها را به نحوی مضبوط و موجز شرح نماید، و فروع جزئی را به اصول شامل ارتباط دهد و اطراف آن را بهم بیاورد، و از شریعت نیز زیاد انحراف نیابد، و کورکورانه راه ارسطو را هم نسپرد، و بی جهت در تاسوعات فلوطین نیز مستغرق نشود.

گویی فارابی در جمع و توفیق، و وضع خطوط بزرگ و اصلی فلسفه، به منزله م مهدی برای او بوده است، چه ابن سینا همان ثغوری را که معلم ثانی به میراث گذاشته بود، استوار کرد و فلسفه را به صورت کامل از دست او گرفت. آنگاه خود او در همه مسائل فلسفه بحث های گوناگون و رنگارنگ کرد، و فصول آن را به نحوی نیکو تنسيق کرد: در منطق و معرفت و الهیات و نفس و تصوف و سیاست بحث کرد بطوری که گاه اقتباس می کرد و زمانی تحلیل و زمانی شرح و یا تصنیف می کرد.

در واقع فارابی تخم پاشید و آن تخم ها بدست ابن سینا به صورت درخت تناور فلسفه اسلامی پدیدار آمد و تکمیل شد، و از نتایج این تکمیل همان بود که ستاره اقبال فارابی غروب کردن آغازید، و مؤلفات شیخ انتشار پیدا کرد، و کسانی که بعد از او آمدند از او الهام گرفتند، و فروع فکر او در سده های میانه توأم با فکر لاتینی امتداد یافت؛ و حتی غزالی در انهدام ورد فلسفه به او توجه مخصوص یافت و به واسطه تألیفات او فیلسوفان را تکفیر کرد^۲.

پس از تمهید این مقدمه گوئیم بحث در آثار فکری شیخ کاری بس مشکل است

۱. بهائی، نان و حلوا و قند و شکر، چاپ تهران؛ کشکول همو، ۵۳/۱؛ هدایت، ریاض العارفین، ۶۲-۷، تهران ۱۳۱۶ ه. ش.
۲. بنگرید به ترجمه غزالی در همین کتاب.

ولی از آنجا که گفته اند: «مالایدرک کله، لایترک کله = آبِ دریا را اگر نتوان کشید - هم بِقَدَرِ تشنگی باید چشید» تا آنجا که از افکار او فهمیده ایم و یا از دیگران یاد گرفته و اقتباس کرده ایم به ترتیب اهمیت در اینجا می آوریم:

الله، واجب الوجود

- ابن سینا می کوشد که وجود خدا را به دلایل گوناگون اثبات کند، که بعضی از این دلایل را از ارسطو اقتباس کرده، و بعضی دیگر را از فارابی گرفته است. اما براهینی که از ارسطو گرفته و در اثبات وجود خدا به آن اعتماد کرده: یکی «برهان علت فاعلی» و «علت غایی» است، بدان نحو که در کتاب طبیعیات ایراد کرده است و چون اغلب اقوال شیخ درین باره از ارسطو اقتباس شده است و در کتابهای اروپایی و ترجمه های آن به فارسی از قبیل سیر حکمت مرحوم فروغی و غیره این چند برهان را نوشته اند، سزاوار چنانست که ما از بیان آن تن بزنیم^۱ و خوانندگان را بدان کتابها حواله دهیم.

و اما آنچه از فارابی گرفته، برهانی است که به مبدء «واجب» و «ممکن» برمی گردد و شیخ در این باب بحثی طولانی و بسیار عمیق می کند و بدین جهت ما در اینجا اندکی توقف می کنیم و آنرا بیان می نماییم:

اثبات واجب الوجود

در اثبات واجب الوجود می گوید: شکی نیست که وجودی هست، و هر وجودی یا واجب است یا ممکن، اگر واجب باشد، وجود واجب الوجود درست درمی آید، و آن مطلوب ماست، و اگر ممکن باشد، ما آشکار می کنیم که ممکن سرانجام وجودش به واجب الوجود منتهی می شود. و قبل از بیان این امر مقدمه می گوئیم: ممکن نیست که در یک زمان برای هر ممکن ذاتی علت های ممکن الذات بی نهایت باشند.

واجب الوجود اگر به ممکنات الوجود متقوم باشد، این «خلف» است و اگر بذات خود متقوم باشد که ممکنات الوجود و تمام مخلوقات در وجود یافتن محتاج وجود او هستند، چگونه از جمله ممکنات و یا داخل آن باشد، و اگر داخل در آن ممکنات باشد پس یا باید یکی از آنها واجب الوجود باشد، و حال آنکه هر کدام آنها

۱. خلاصه بحث اینست که: هر معلولی علتی دارد، پس جهان نیز که معلول قدرت واحد است علتی دارد.

ممکن الوجود باشند و این خلف است. پس باقی می ماند که واجب الوجود خارج از آن ممکنات باشد و در نتیجه، ممکنات منتهی به علت واجب الوجود می شوند، پس هیچ ممکن الوجودی را - بلاتهایت - علت ممکنی نتواند بود.^۱

از آنچه گذشت معلوم می شود که ابن سینا موجودات را به دو قسم - ممکن و واجب - تقسیم می کند و ممکن به تعریف او، چیزی است که محتاج به یک علت خارجی است که او را از قوه به فعل درآورد و یا ایجادش کند، و ممکن است که ممکن علت ممکن باشد، ولیکن البته جایز نیست که این علت ها تا بی نهایت تسلسل یابند، زیرا در این صورت «دور»^۲ لازم می آید. و بنابراین بیان، ابن سینا، استنتاج می کند که هر آنچه در عالم کون و فساد هست، ممکن است و نیز بعضی از محسوسات، الی غیر النهایه نمی تواند علت برخی دیگر از محسوسات باشد، زیرا چاره یی نیست از این که به علتی برسد که به ذات خود موجود باشد و نیازمند به موجودی که خارج از اوست، نباشد. و از اینجاست که هر چه در عالم کون محسوس هست وجوداً غیر ضروری است و تنها علت اخیره - که ممکنات بدان پایان می پذیرند - ضروری و واجب است.^۳

سپس ابن سینا قدم فراتر می گذارد و می گوید که: این علت واجب حتماً در خارج از دایره ممکنات قرار دارد، و فرض وجود آن در ضمن ممکنات صحیح نیست، زیرا اگر واجب در ضمن ممکنات باشد، به منزله جزئی از آن می شود، و محتاج امری می گردد همانند خود، که به منزله علتی است که او را ایجاد نماید، و این «خلف» است زیرا که واجب، بنابر تعریف او، خود، علت نفس خود است.

و از اینجاست که ابن سینا ممکن الوجود را چنین تعبیر می کند که: «هرگاه آن را موجود یا غیر موجود فرض کنیم از آن محالی لازم نیاید، و به هیچ وجه در او ضرورتی نباشد، نه در وجودش و نه در عدمش». و حال آنکه از واجب الوجود چنین تعبیر می کند که: «او موجودی است که هرگاه غیر موجود فرض شود از آن

۱. النجاة، ۳۸۳، چاپ مصر (۱۳۳۱ ه. ق.).

۲. «الدور توقف الشيء علی ما يتوقف علیه = دور توقف چیزی است چیزی است بر چیزی که این نیز خود متوقف بر آن باشد.» (رازی، قطب الدین، شرح شمسیه، ۴۹)

۳. یازجی و کرم، اعلام الفلسفة العربیة، ۵۰۴/۱، بیروت، ۱۹۶۵، فصل «ابن سینا و أبرز آثاره».

محالی لازم آید،... و بنابراین او ضروری الوجود است.^۱

سپس بیان می‌دارد که این علت واجب، واحد است. «زیرا جایز نیست که واجب الوجود دو باشد». و اگر دو علت بدین صفت موجود باشند، هر یک از آنها نیازمند دیگری می‌شوند و نتیجه اینکه هر دو آنها نیازمند علتی کامل و واجب می‌شوند و بدین روش در صفات دیگر وارد می‌شود، و بحث می‌کند و واحد بودن صفات را بیان می‌دارد.

صفات واجب الوجود

بحث در وحدانیت خدا، ابن سینا را بدانجا می‌رساند که همچون متکلمان معتزلی بحثی مستوفی و طولانی در صفات الهی بکند. از این بحث، برای ابن سینا آشکار می‌شود که مبدأ واجب الوجود «نه داخل در جنس است، و نه در تحت حدی و برهانی درمی‌آید؛ از کم و کیف و این و متی و حرکت به دور است، و او را همانندی و شریکی نیست و ضدهم ندارد، و به چند دلیل و وجه واحد است، زیرا: نه بالفعل و نه به فرض و نه در عقل قابل انقسام به اجزاء است، تا ذاتش مرکب از معانی عقلی متغیر باشد که جملگی در او اتحاد بیابند. و نیز او واحد است از آن حیث که در وجودی که او راست با دیگری شریک نیست، بلکه از این نظرها فرد است، و او واحد است زیرا او تام الوجود است، و چیزی برای کمال یافتن نیست که او آن را انتظار ببرد... و واحد در او جز بر وجه سلبی نیست، و او نه آن واحدی است که در اجسام از آن بحث می‌شود.^۲

و در این صورت به خدای ابن سینا امکان راه ندارد و نقص را به دامن کبریای او مجال گذرنیست، و کون و فساد ندارد، و شائبه شر در او نیست، زیرا او «خیر محض» است و فعل محض است و وجود او ضروری محض است، و او تام است، زیرا او را حالتی منتظره وجود ندارد،^۳ طبیعت و اراده او تبدیل نمی‌یابد، و او «حق محض» است، او را کمال شبیه و ضدی نیست، زیرا از ماده و عوارض آن مجرد و برکنار است.^۴

خدا عقل و عاقل و معقول است؛ یعنی به هویت مجرد خود، عقل است، و نیز

۱. ابن سینا، النجاة، ۳۳۶.

۳. اِذْلَيْسَ فِيهِ حَالَةٌ مُتَنَظِّرَةٌ

۴. همانجا، ۴۱۵-۴۱۱.

۲. النجاة، ۳۷۵، چاپ مصر.

حَصْلُهَا مُتَفَصِّلٌ تَصَوُّرُهُ (سبزواری، منظومه، ۲۲۴).

عادل است چون این هویت و وجود مجرد را ادراک می‌کند، و «معقول» است بدان سبب که به مجرد بودن ذات خود، که همان عقل باشد، علم دارد.

و چون واجب‌الوجود ماهیت عقلی محض است و نیز محض، و واحدی است که از نقص مبرا است از این رو در غایت جمال و کمال و اعتدال و بهاء است، و لذا ذات او، به ذات او عاشق است؛ و بزرگترین عاشق و معشوق است و برترین لذت بخش و لذت برنده، و برترین مدرک برای برترین مدرک است!

در اینجا بی‌مناسبت نیست مطلبی را بیان کنیم و آن این است که شیخ در کتاب شفاء و نجات اتحاد عادل و معقول را قبول دارد و آن را ممکن می‌داند و در امکان آن بحث می‌کند، چنانکه می‌گوید:

«ويجب أن تعلم أن ادراك العقل للمعقول أقوى من ادراك الحس للمحسوس لانه اعنى العقل يعقل و يدرك الامر الباقي الكلى ويتحدبه و يصير هوهو على وجه ما...^۱ یعنی واجب است بدانی که ادراک عقل مرمعقول را قوی‌تر است از ادراک حس مرمحسوس را، زیرا عقل امور باقی و کلی را تعقل و ادراک می‌نماید و با او متحد می‌شود و بنحوی عین او می‌گردد».

ولیکن در کتاب «اشارات» این عقیده را بشدت رد کرده و «فروریوس صوری» صاحب ایساغوجی (وفات ۳۰۴ میلادی) را سخت به باد انتقاد گرفته و می‌گوید: «آنان را [یعنی قائلان به اتحاد را] مردی است که به فروریوس معروف است در عقل و معقولات کتابی پرداخته که مشائیان برجان وی آفرین می‌خوانند، در حالی که جملگی آن سخیف و بی‌بنیاد است و خود آنها در واقع می‌دانند که گفتار خود را نمی‌فهمند و خود فروریوس نیز چنین است و یکی از اهل زمانش او را نقض کرده و او دو مرتبه این مناقض را نقض نوشته به چیزی که از اولی هم سست‌تر است!... سپس قول به اتحاد را سخیف شمرد و سخنی شعری دانسته است:

«اعلم ان قول القائل ان شيئا ما يصير شيئا آخر لا على سبيل الاستحالة من حال الى حال ولا على سبيل التركيب مع شيء آخر ليحدث شيء ثالث بل على انه شيئا واحداً فصار واحداً، قول شعري و غير معقول^۲ = بدان که قول به این که چیزی

۱. برای بحث راجع به صفات، ابن‌سینا، النجاة ۳۶۹-۳۸۳؛ و نیز به التنبیهات و الاشارات،

نمط چهارم، ۱۰۸-۱۱۰ چاپ تهران. ۲. ابن‌سینا، النجاة، ۴۰۱-۴۰۰، چاپ مصر.

۳. ابن‌سینا، التنبیهات و الاشارات، ۱۳۶، نمط هفتم، چاپ تهران.

بخصوص چیز دیگر شود، نه بر سبیل استحاله و از حالی به حالی دیگر رفتن، و نه بر سبیل ترکیب با چیزی دیگر، تا چیز سومی حادث شود، بلکه بنابراین که آن یک چیز بوده و پس از آن هم یک چیز بماند، قولی است غیر معقول و شاعرانه.»

نیز خدا مرید وحی و عالم است و اینجا نیز لازم است اندکی در قول او بحث کنیم چه، قول او در این باره با عقیده ارسطو و فارابی، هر دو، تفاوت دارد. در نظر ارسطو، خدا جز ذات خود را تعقل نمی‌کند، نه اراده‌یی و نه غایتی خارج از وجود او هست، و او را سزاوار چنان است که به جزئیات علم نداشته باشد، زیرا آنها ناقص هستند و علم خدا به امور ناقصه چیزی به کمال او اضافه نمی‌کند. و اگر چنانستی که اشیاء خارجی را تعقل کند لازم می‌آید که ذاتش به آن امور تقوم یابد، و این باطل است. و فارابی نیز در این بحث راه ارسطو را رفته است، و علم خدا را - چنانکه پیش از این بیان کردیم - منحصر به کلیات می‌داند.

اما خدای ابن سینا کلیات را ادراک می‌کند، و جزئیات را نیز، از خلال مبادی شامله آن، به نحوی کلی می‌داند تا آنجا که: «از علم او به اندازه ذره‌یی در آسمانها و زمین دور نمی‌ماند»^۱. و مراد او اینست که مبادی ثابت است و معرفت ثابت در ذات او اقتضای تغییر ندارد. پس خدا به جزئیات عالم است زیرا مقدمات و نتایج آنها را می‌داند، چه او به غیب داناست. چنانکه در کتاب شفاء می‌گوید «الواجب الوجود انما یعقل کل شیء علی نحو کلی و مع ذلک لایعزب عنه شیء شخصی و لایعزب عن علمه مثقال ذرة فی السموات والارض. وهذا من العجایب التي يحوج تصورها الى لطف قریحة»^۲.

یعنی واجب الوجود همه چیزها را بنحو کلی تعقل می‌کند، و با همه این؛ چیزی شخصی (یا جزئی) از علم او برکنار نمی‌ماند نه در آسمان و نه در زمین. غزالی در تهافت الفلاسفه، با این که قول شیخ را نزدیک به همین عبارت بیان کرده، با این همه باز قول شیخ را ابطال و خود او را تکفیر کرده و می‌گوید: که این بیان

۱. «... لایعزب عنه مثقال ذرة...» (آیه ۳، سوره سبأ، ۳۴).

۲. ابن سینا، الهیات شفاء فصل ششم، مقاله هشتم، ۵۸۹، چاپ تهران؛ النجاة، ۴۰۴، چاپ مصر، (۱۳۳۱)؛ اشارات، ۱۳۸، نمط هفتم، چاپ تهران.

کاملاً مبهم است و به قول فلاسفه قدیم از جمله ارسطو و فارابی برمی‌گردد.^۱

از طرفی، علم و اراده و حیات هم، صفاتی نیستند که مقوم ذات او باشند و نیز در ذات او ایجاد کثرت نمی‌کند، چه علم و اراده و قدرت او برمی‌گردد به «عقل بودن نفس او به کل». و این صفات همگی در او موجود است خواه ایجابی و خواه سلبی، زیرا چون می‌گوییم که او «عقل» و «عقل» و «عقل» است معنای آن اینست که: وی از عالم ماده ناقص برکنار است، و چون می‌گوییم که او مرید است، مراد اینست که او سرچشمه خیر است که شامل تمام جهان می‌شود.^۲

جز اینکه این نامها بر سبیل مجاز بکار برده می‌شود، زیرا لغات انسانی ما از ادای معانی عاجز است. و به این جهت ما آن نامها را سلبی انتخاب می‌کنیم تا معنای مطلق را به وسیله آنها اداء نماییم و بطوری که مشاهده می‌فرمایید، این صفات همان صفاتی هست که شیخ از فارابی گرفته و بعضی تعالیم ارسطو را در الهیات بدانها منضم کرده، و با تعبیر اهل اعتزال - در باب بساطت ذات و وحدانیت و نفی کثرت درهم آمیخته است.

نظام جهان هستی

- بیان کردیم که خدا مبدع عالم و واجب‌الوجود است حال ببینیم ابن سینا صدور عالم را از او چگونه بیان می‌کند، ما این بحث بسیار پیچیده و دشوار را به طرز زیر مورد بحث قرار می‌دهیم:

۱. صدور عالم: در بحث صدور عالم و بیان آن، شیخ الفاظ گوناگونی بکار می‌برد مانند: خلق و جود و ابداع و انبجاس.^۳

اما روشی که ابن سینا در بیان کیفیت صدور عالم از خدا، به آن می‌رسد، تقریباً

۱. تهافت الفلاسفه، مسأله سیزدهم، ۲۱۵-۲۰۴، چاپ مصر، تصحیح و تحشیه دکتر سلیمان دنیا. در این که آیا رد غزالی درست است یا نه، وارد نمی‌شویم همین اندازه می‌گوییم: ابن رشد این رد را نپذیرفته و قول غزالی را رد کرده و «مشاغبه» خوانده و ابن سینا را از این تهمت بری، دانسته است. «... والاصل فی هذا مشاغبه، و معنی المشاغبه: تشبیه علم الخالق بعلم الانسان...» (تهافت التهافت، ۷۰۰-۶۹۴، چاپ دکتر سلیمان دنیا، مصر، ۱۹۶۸).

۲. ابن سینا، الاشارات، نمط پنجم، چاپ تهران، ۱۱۱-۱۱۸.

۳. انبجس = انفجر، تفجر (قاموس، زیر ماده «بَجَس»)

عین روشی است که فارابی در نظریه «فیض» بدان رفته است. و در حقیقت او هم آنرا از اسکندرانیان گرفته است و خلاصه آن اینست که: «فیض» یا «ابداع» زائیده تعقل و تفکیر است، و این که: از واحد جز واحد صادر نمی شود. منتهی شیخ اساس این مذهب را بر آن قرار داد که میان «ممکن» و «واجب» تمیز دهد، بدین جهت موجودات را به دو قسم واجب و ممکن تقسیم می کند سپس همو ممکن را هم دو نوع می شمارد.

الف: ممکن به ذات و آن چیزی است است که وجود او بالقوه است و به وجود محسوس در نیآمده است.

و اما واجب به غیر، تمام کائنات محسوس است، و ممکن بالذات، تمام چیزهایی است که محتمل الوجود است و هنوز تکون نیافته است. در اینجا بی مناسبت نیست که نظریه فیض ابن سینا را نیز بیان کنیم باشد که بعضی تفصیل اضافی که در نظریه ابونصر فارابی نبود روشن گردد:

خدا عقلی است که ذات خویش تعقل می کند و تعقل، علت وجود است. و از تعقل خدا در ذات خویش معلول اول صادر می شود. و چون تعقل ضروری است، صدور معلول اول نیز ضروری می نماید؛ و نیز چون عقل است، چیزی هم که از او صادر می شود، ناچار عقل است. و این لازمه طبیعت اوست، و چون خدا واحد است پس بدیهی است که صادر از او نیز واحد است و از ماده، مجرد است چنانکه خود گوید:

«ان اول الموجودات عن العلة الاولى، واحد بالعدد، و ذاته و ماهيته موجودة لافى مادة... المعلول الاول عقل محض لانه صورة لافى مادة، و هو اول العقول المفارقة... = نخستین موجودات که از علت نخستین بر می آید، به عدد واحد است. و ذات و ماهیت او، غیر مادی است. معلول نخستین عقل محض است در غیر ماده، و او نخستین عقول مفارق یعنی مجرد از ماده است.»

ابن سینا این عقل را مبدأ اول می نامد و می گوید که این عقل اصل کثرت است، و اگر او نبود، در عالم وجود، تعدد پدیدار نمی شد. و اما پیدا شدن این تعدد، برگشت آن به اعتبارات گوناگونی است که در عقل اول هست: و آن این است که او خدا را تعقل می نماید و بدینوسیله فیض دوام می یابد تا عقل دوم تولد می یابد، و او نیز ذات خویش را به همان روش آن دو [یعنی خدا و عقل اول] تعقل می کند؛ که او واجب به غیر است، و به ذات خویش ممکن است و از تعقل او به این که واجب به

غیر است، صورت فلک محیط افاضه می‌شود، یا آنچه شیخ آن را «نفس فلک» می‌گوید، و بنوبه خود از تعقل او درباره این که به ذات خویش ممکن است، جرم سماوی افاضه می‌گردد که آن جسم فلک نامیده می‌شود.^۱

و حاجت به بیان ندارد که ابن سینا عقل را برتر از نفس می‌گیرد، و جسم را در زیر آن قرار می‌دهد، و او به واسطه این هندسه فکری و جهانی، در هر یک از مراتب عقل، مقابل او را در مراتب فیض معین و بیان می‌دارد: از تفکر در ذات واجب، عقل پدید می‌آید، و از تفکر درباره عقل اول نفس افاضه می‌شود و از تفکر نفس درباره وجود ممکن، جسم پدیدار می‌گردد.

و از اینجا برمی‌آید که عقل او مثلی همچون ابداع است و همانا اصل کثرت است، و همو، در افلاک و در عالم محسوس مبدأ امکان است. و بر این روش این مثلث در زمان انبجاس، فیض عقول و نفوس و اجسام را استمرار می‌دهد و پایدار می‌کند، تا در عقل عاشر فعال توقف کند، و آن می‌رسد به فلک قمر، و نفسی که او را تحریک می‌کند. و میان عقل اول و دهم: کره کواکب ثابته قرار دارد به ترتیب: زحل، مشتری، مریخ، شمس، زهره، عطارد، و قمر. و از فلک قمر است که صورت و هیولی مایه می‌گیرد، و از آنها عناصر اربعه پدید می‌آید، و از آنها عالم طبیعت هستی می‌یابد. پس، همه چیز، به تعقل، از خدا صادر می‌گردد و تعقل نیز به فیض تمام می‌شود. و چون تعقل ضرورتی از ضرورات ذات اوست، بنا بر آن فیض نیز ضروری است، و از روی قصد و طبع صادر نشده، بلکه زاده عشق ذاتی خدا به ذات مفکره خویش است.

خدا مبدأ اشیاء است ولیکن بطرف آنها سعی ندارد، زیرا سعی او برای رسیدن به آنها، در وجودش ایجاد نقص می‌کند، چه در این صورت او به غایتی خارج از وجود خویش سعی می‌نماید، و نیز او به صدور این اشیاء اراده نکرده، ولیکن این اشیاء به

۱. بعضی گفته‌اند، عقولی که ابن سینا از آنها بحث کرده ۹ تا است. ولی ابن سینا خود در اول رساله سوم از کتاب معانی الزیارة آورده که عقول مقارقه فقط ۸ تا است. اما چون در کتاب اشارات شماره آنها را ده دانسته و این کتاب تقریباً آخرین تصنیف شیخ است، در اقوال دیگر مجال بحث نمی‌ماند.

صورت فیضی آلی از او افاضه شده‌اند. و با این همه خدای ابن سینا، عالم را می‌شناسد و عالم شامل رضای اوست، و معرفت و رضاء دو پایه حب و خیر است که عوالم بالا را دربر گرفته است.

از اینجا بهتر است عنان صحبت را به دو نقطه اساسی از امور این عالم برگردانیم: که نخستین متعلق به حرکت و ارتباط اجزاء این عالم است؛ دو دیگر: مربوط به ازلیت عالم و حدوث آن.

حرکتِ عالم

گفتیم که همه اشیاء از واحد صادر می‌شود. ولیکن این واحد عالم را حرکت نمی‌دهد و همانا نفس است که آنرا سیر می‌دهد. چه از عقل مفارق اول، نفس کلی کَوْن افاضه می‌شود، و نفوس عقول دیگر به همین ترتیب افاضه می‌شود همچنانکه از عقل عاشر فعال، نفوس جزئی واقع در زیر عالم قمر افاضه می‌گردد.

و چون ابن سینا دو عالم متضاد وضع می‌کند که همانا عالم عقول سماوی و عالم کون و فساد یا عالم تحت قمر باشد، در واقع شکی نمی‌ماند که او نیز به طریقه «فارابی» می‌خواهد از عالم یک وحدت «هم‌آهنگ در حال حرکت» و «متکامل النظام» ترسیم نماید.

افلاک حرکت می‌کنند، ولی حرکات آنها ناشی از عقول نیست، زیرا عقول از ماده مجرد و مفارق‌اند، بلکه این حرکت نتیجه نفوس است و نیز حرکات آنها طبیعی و قسری نیست بلکه آنها در حرکاتشان به سوی غایتی توجه دارند. و غایت هر موجودی رسیدن به کمال ذات خودش است. حرکت این افلاک مستدیر است، زیرا این نوع حرکت کاملترین انواع حرکت است، و کمال این حرکت مربوط به اینست که: هر نقطه از نقاط دایره از وسط دایره، از نظر بعد، هر طور که بگردد مساوی است و بدینوسیله هر جزئی از افلاک شعور می‌یابد به این که او جزئی است مکمل برای کل، که با کل یکی است. و حرکت افلاک متفاوت است، زیرا هر یک از آنها را غایتی است که مخصوص اوست و آن کمال ذاتی اوست. و چون کمال ذاتی در هر جزء آنها جزئی از کمال شامل باشد، معلوم می‌گردد که این حرکات با وجود تفاوت آنها، هماهنگ و ملایم با نظام کونی است، و بدینسان است که کمال فردی به ذات خویش، جزء لاینفکی از کمال اشمل [شامل‌تر] می‌شود.

و عقول هم جهت کمال ذات خود، در حرکت‌اند، و آنکه در مرتبه پایین قرار دارد

شائق رسیدن به مقام بالاست، جز این که فقط در ذات خویش تفکر می‌کنند. و نیز به اجسام افلاک اتصال و پیوستگی ندارند، و از اینجاست که خود آنها را حرکت نمی‌دهند، بلکه اینکار را به وسیله نفوس انجام می‌دهند و به یاری «مهر» و «کین». اما مساعدت عقول به عقل فعال جهت تنظیم عالم ماتحت قمر و جهان کون و فساد را، یک عده علل آلی برعهده دارند که در اکمال نظام عمومی به سهم خود می‌کوشند^۱.

این علل نیز، افلاک را بالمباشره و به نفس خود حرکت نمی‌دهند، و افلاک هم، خود عالم ما را حرکت نمی‌دهند بلکه آنها را با تدبیر خود و به آنچه موافق و ملایم با ناموس کلی است سیر می‌دهند، و هم این تدبیر است که علت وجود آنهاست. آری عالم کون و فساد، و ماده ناقص و کثرت فاسد را چه رسد که با این افلاک دائم و بدین انسجام و استواری پهلوی بزنند و یا در کار آنها مشارکت کنند؟

بلی فقط این افلاک برای رسانیدن ذات خود به وجهاتم با جهان تحت قمر مشارکت می‌کند تا آنچه از افراد و انواع و اجناس دارد به فعلیت برساند.

و واقع این است که تنها افراد است که تحول و تبدل می‌یابند، اما انواع، ثابتند. و چون انسان به این انواع آگاهی یافت و به اینکه عقل او جوهری ممیز است بدانجا می‌رسد که کمال انسان بر آن قائم و استوار است و بدانجا می‌رسد که با عقل فعال و سایر عقول در وحدت نظام عمومی عالم مشارکت نماید.

مسأله شر

در این بحث ابن سینا به نظریه فارابی می‌رسد و آن اینست که وجود شر در این عالم عارضی است. و بنظر او شر، ناتوانی یا نادانی یا حرمان نیست، فقط الم است و این الم نیز در واقع بسان جوشی است که در چهره خیر برآمده است! و لذا آنها مانع از رسیدن به خیر می‌داند. و چون غایت و افسین انسان، رسیدن به کمال خویش است؛ پس رسیدن به کمال، خود «خیر» است.

به نظر ابن سینا از رسیدن به این کمال ذاتی، شری بوجود می‌آید، ولی نه چنانکه از رسیدن به مبدأ کمال، آدمی را باز دارد. و هر آینه اگر نسبت علاقه‌ها در میان جزئیات نبود، البته شری هم وجود نداشت. و آنچه منشاء این شر است، به نظر

۱. این علل آلی را، دیگران - از جمله طماس آکوئینی - از فلسفه ابن سینا استنباط کرده‌اند - اما خود ابن سینا از آنها به ملائکه تعبیر می‌نماید تا با مفهوم دینی آنها نزدیک باشد.

ابن سینا همانا ماده است، زیرا اوست که امکان را متمثل می‌نماید، و نیز برای آنکه هموست که به نوعی اخص سرچشمه کثرت است، و بالتالی کثرت هم مبدأ متناقضات است و سرمایه خلل و زشتی‌ها و بدها و بدیها!...

و این به همت انسان وابسته است که این ماده را به نیروی عقل، به ماوراء فوارق کثرت و نقش امکان بیندازد. و اگر این حالت چیرگی و توان غالبیت در او نباشد، هیچ خبری در جهان زیرماه رخ نشان نمی‌دهد و باز بر انسان است که این طاقت را کسب کند.

با همه این تفصیل، باز ابن سینا می‌گوید: که چون عالم کون و فساد به تبع تدبیر عقل فعال انتظام می‌یابد و عقل نیز خیر است، در نتیجه شر هم عرضی از اعراض خیر است!

حاصل آنکه، در طبیعت، خیر بر نظام استوار است، و نظام، قائم به رسیدن فرد است به کمال خویش، و رسیدن به کمال هم، وابسته به ادراک آنچه برتر و بلندتر است، می‌باشد.

و در این راه، انسان را قوه‌یی ذاتی بخشیده‌اند، که از طبیعت عقل است تا بدانچه برتر است برسد، و به یاری عقل فعال و با بال حدس و اشراق که وراء طور شریعت است، با تحویل آنچه در او بالقوه است به فعل، خیر شود و نیکو گردد^۱.
عالم، قدیم حادث است.

فلسفه می‌گوید که: عالم ازلی است و بدایت زمانی ندارد، و ارسطو در بحث مذکور به همین عقیده بود و به دو امر ازلی که «صورت» و «هیولی» باشد، رسیده بود.

۱. باید گفت: «آفرین بر نظر پاک خطا پوشش باد!» شیخ این معنی را در دانشنامه علائی (۱۶۰)، دکتر معین) روشن تر بیان کرده است «... این شرها [که در عالم هست] بر کمترین روی افتد و بیشتر خیرها غالب بوند. چنانکه بیشترین کس تندرست بوند و اگر بیمار بود بیشترین آن بود که به کمترین وقت بیمار بود. و هر شخصی چندانکه بتواند باقی ماندن بماند و نوع‌ها و آبادانی پیوسته باقی بوند...».

۲. بی‌مناسبت نیست بگوییم که: نظریه قائل به این که شر دارای وجود عارضی و سلبی است و این که نقصی است به صورت کمال، از ارسطوست که حکمای اسکندرانی ازو گرفته‌اند، پس از آن آباء کلیسا، آنرا معتمد خود دانسته‌اند و به واسطه اوگوستین St. Augustine (درگذشته ۴۳۰ م) اساس دفاع از مبدأ وحدانیت و عدالت الهی شده است. (برتراند راسل، تاریخ فلسفه مغرب، J History of Western Philosophy ۷-۳۵۵، چاپ دهم، لندن).

و اما در دیانت، عالم حادث است، و خدا آنرا از عدم بوجود آورده است. و قول به دوگانگی مذکور شرک است، همچنانکه با پذیرفتن این امر که عالم از «لاشیء» بوجود آمده، مبدأ سببیت مختل می شود.

صاحب نظران هم در این مبحث به بن بست غریبی برخورده اند، عده یی چون الکندی به راه دین رفته و گفته اند که: خدا عالم را به ابداع یا احداث از عدم بوجود آورده است.

فارابی برخلاف او گفته است که: عالم ابتداء از یک هیولای معنوی ازلی موجود گشته و سپس به صورت پیوسته، و آنگاه از وجود بالقوه به وجود بالفعل درآمده است.

پس از این بحث ها، ابن سینا آمد و بر این رفت که: ابداع، به ذات خود، همان انتقال - از ممکن به واجب یا از قوه به فعل - است، جز اینکه این انتقال را نه صورت به تنهایی انجام داده و نه ماده، بلکه این امر به وسیله علتی انجام گرفته که از ماده و صورت خارج است، و او همان، واجب الوجود یا «واهب الصور» است.

و بنابراین، اول کوشیده تا معنی قدیم و معنی حادث را تحدید و تعریف کند، تا از آن مقدمات به این نتیجه برسد، که میان فلسفه و دین توفیق دهد، و این است حاصل استدلال او:

قدیم به دو معنی است: قدیم به اعتبار ذات، و قدیم به اعتبار زمان.
قدیم بالذات که: علت ذات خود است، و علتی خارج از خود او، او را ایجاد نکرده و این اعتبار جز بر خدا که واجب بالذات است صدق نتواند کرد.
قدیم بالزمان

چیزی است که در زمان او را آغاز و بدایتی نیست، یعنی زمان در وجود بر او سابق نیست، جز این که نیازمند به علتی خارج از خودش است که او را ایجاد نماید، چه او خود علت وجود خود نیست، و او به ذات خویش ایجاد نمی شود، و این اعتبار به تمام عالم صادق می آید، زیرا عالم خود علت ذات خود نیست ولیکن زماناً بدایتی ندارد.

و بنابراین می گوییم، عالم به اعتبار زمان قدیم است، زیرا زماناً بدایتی و آغازی ندارد و می گوییم محدث است به اعتبار علت، زیرا خداست که آن را ابداع کرده

است و از این نظر بود که گفتیم، عالم، قدیم حادث است!^۱
و ابن سینا این چنین می‌تواند بین دین - که عالم را حادث می‌داند - و بین فلسفه
- که عالم را ازلی و قدیم می‌داند - توفیق دهد، به نحوی که پس از او نیز فیلسوفان
همین راه بپیمایند.



صورت و ماده، ماهیت و وجود.

- بحث در صورت و ماده از نظریه فیض برکنار نیست، و در واقع دنباله و ادامه
آنست. و اگر فیض الهی، به سبب امتناع از آمیزش با عالم کون و فساد در عقل فعال
توقف نماید - در حالی که تمام عالم ما از فیضان ماده و صورت که خود از عقل و فعال
موجود گشته، و از اجتماع آنها، اسطقساتی که موجودات زمینی از آنها تکوین یافت، و
پدیدار آمده‌اند، از انسان و حیوان و نبات و جماد - اساس هستی همه آنها درهم فرو
می‌ریزد.

ابن سینا نیز همچون صاحب مشائیان^۲، بر این رفته است که هرچه در عالم هست
از ماده و صورت، تألیف یافته، و هرگاه که وجود صورت بالفعلی اعتبار کرده، بیان
می‌دارد که ماده بالقوه‌یی موجود است چه آن هیچ وقت بالفعل یافت نمی‌شود مگر
پس از آنکه با صورت اتحاد پیدا کند.

سپس در علاقه ماده به صورت بحث می‌کند و می‌پرسد که: آیا این علاقه، علاقه
علت و معلول است؟ و خود جواب می‌دهد که: صحیح نیست که ماده را علت
صورت بگیریم، چه او به واسطه صورت است که وجود بالفعل می‌یابد. سپس
استنتاج می‌نماید که صورت با ماده موجود است ولیکن از او وجود نمی‌یابد^۳.

بنابراین ابن سینا باز می‌پرسد: آیا ممکن است که صورت علت ماده شود؟ و خود
جواب می‌دهد: نه.

او می‌گوید:

صورت دو قسم است: صورت مفارق از ماده و صورت ملازم با ماده. اما اولی،

۱. اما ابن رشد گفته است: معنای خلق، اخراج هیولی از وجود معنوی اوست به وجود
محسوس خارجی آن به وسیله اتصالش به صورت. و ما وقتی می‌گوییم: خدا عالم را آفرید،
معنایش اینست که: او ماده را از قوه به فعل آورد، و این همان گفتار فارابی است.

۲. مراد ارسطوست و شیخ آن را در اشارات بکار برده است (چاپ تهران، نسط هشتم، ۱۳۶).

۳. برای اطلاع بیشتر، ابن سینا، الهیات شفاء، ۸-۲۳۵، چاپ تهران (۱۳۰۳ ه. ش.).

بنحویست که صورت او را ترک می‌کند و ماده بعد از او باقی می‌ماند، و بنابراین این نوع صورت علت ماده نیست،

اما در دومی: ابن سینا بطور وضوح، به خلاف ارسطو، صورت را بر هیولی مقدم می‌شمارد و وجود ثالثی را اعتبار می‌نماید که میان صورت و ماده جمع می‌کند به تعبیر او این جامع و اهب الصور یا بخشنده صورتهای نامیده می‌شود و به نظر او، عقول مفارقه و عقل فعال به نوعی خاص - حامل «رسم صور عالم پایین» هستند، و حرکات سماوی نیز در این کار با آنها اشتراک می‌کنند تا ماده را به پذیرش این صور آماده سازند؛ و به این ترتیب این امور در موجودات زمینی مرتسم می‌شوند.

و چون صورت، حقیقت و وسیله تحدید و کمال نوع شیء و ماهیت او باشد، پس فرق میان ماهیت و وجود شیء چیست؟ و علاقه آن به وجود چگونه است؟ چون ابن سینا می‌خواهد این علاقه را ظاهر کند، موجودات را به سه قسم تقسیم می‌کند:

۱. موجودات عالم طبیعت: که وجود و ماهیت آنها متعلق به ماده است.
 ۲. موجودات مجرد: که وجودشان متعلق به ماده است ولیکن ماهیتشان متعلق به ماده نیست، همچنان که در مثلث چنین است.
 ۳. واجب الوجود: که نه وجودش و نه ماهیتش به ماده پیوستگی دارد.
- و از این بیان فرقی را که در میان ماهیت و وجود قائل است، آشکار می‌دارد: یعنی تمام موجوداتی که واجب به غیر هستند در آنها ماهیت با وجود اختلاف دارد، و تنها خداست که وجود او عین ماهیت اوست.^۱
- در واقع ابن سینا به مذهب افلاطون رفته است که می‌گوید: وجود بر سه نوع است:

وجود ناقص، که متصل به ماده است و حاجب نور و حق؛ و وجود عقلی، که ذهن انسان او را از تمام لواحق حسی تجرید می‌کند؛ و وجود اکمل، که مقام او در عقل فعال و دیگر عقول مفارقه است.

این چنین است که عالم از ماده به صورت، به افلاک و سپس به نفوس سماوی و سرانجام به عقول مفارقه انتظام می‌یابد، که در رأس آن واجب الوجود قرار دارد، ولیکن چگونه آغاز این وجود به انجام آن می‌پیوندد؟ در حالی که ابن سینا هستی را

۱. وَالْحَقُّ مَا هَيْئَةُ إِنْتِيَّةُ إِذْ مُقْتَضِي الْعُرُوضِ مَقْلُولِيَّةُ (سبزواری، منظومه، ۲۲۴).

به دو قسم متناقض تقسیم کرده است: عالم افلاک کامل، و عالم ماده ناقض؟
جواب آن است که ابن سینا نفس انسان کامل را واسطه العقد [= رشته پیوستگی]
این دو عالم می‌شمارد و می‌گوید:

تنها اوست که می‌تواند از عالم زمینی ارتقاء بیابد و به عالم کمال برسد آری
اوست که تنها به این اتصال قادر است و لذا بحثی خاص در آن می‌کند که آن را
خلاصه وار بیان می‌کنیم:

نظریه نفس.

فلسفه به نفس توجه مخصوص دارد، زیرا نفس محل ادراک و سرچشمه فکر
است، و دیانت بدان توجه دارد زیرا نفس مقرر ایمان است. و شکی نیست که قضیه
نفس از مهم‌ترین قضایای فلسفی است، و از اینجا است که ابن سینا درباره آن بحثی
مستوفی انجام داده و اهتمام بلیغ بکار برده است، به طوریکه در بحث خود تمام
مطالب گذشتگان را نقل کرده، و گفتارهای افلاطون و ارسطو و افلوطین و فارابی را
باز گفته حتی اقوال پزشکان را، آنچه راجع به وجود و ماهیت و خلود آن است یاد
کرده و در کتاب نجات نیز بحث مفصلی، که خلاصه بحث او در کتاب شفاست، ایراد
کرده است.^۱

و بی‌گمان این مبحث یکی از عالیترین مباحثی است که شیخ کمال اندیشه و
مهارت خود را در حکمت در آن بمنصه ظهور نشانیده است چه آراء و نجارب طبی
را در این راه، با روش تحلیلی ارسطویی درآمیخته و چاشنی دین و غیب و ذوق،
بلکه عرفان نیز بر آن زده، و در واقع نفس انسانی را اساس تمام ارتقاعات هستی قرار
داده، و به واسطه آن فناء را به بقاء پیوند داده است.

تعریف نفس

- نفس، به تعریف شیخ، کمال اول جسم طبیعی آلی است.^۲ و به وسیله همو

۱. ابن سینا، النجاة، ۲۷۴-۲۵۶، از مقاله ششم، و نیز از صفحه ۳۰۰ همین مقاله بیعد. - در
کتاب قانون هم، قوای نفس را به طریقه اطباء و اتصال آن را به جسم بیان کرده، و بحثی که در کتاب
اشارات کرده نیز، جالب است.

۲. نجاة، ۲۵۸. و در رساله نفس گوید:

«حد نفس آنست که او کمال اولست مرجسم طبیعی آلی را» [یعنی که آن جسم طبیعی، آلت
باشد در افعال خاص، که از او پدید آید]. (رساله نفس، تصنیف شیخ رئیس ابوعلی سینا، ۵۳،

کمالات اولیه در صدور افعال از اجسام و حصول ادراک، ممکن می‌شود. و اجسام طبیعی، در حس و حرکت مختلف الافعال و در ادراک متفاوتند و به سبب آن، مظاهر این نفس هم در نبات و حیوان و انسان، اختلاف می‌یابد، ولیکن این مظاهر مختلف به هیچ وجه، تشکیل کثرت نمی‌دهند، و آنها فقط افاعیل متنوعی است که از قوه واحدی که غیر متجزی است صادر می‌گردد^۱.

و نیز نفس صورت جسم است و قوت و کمال اوست و بوجود نمی‌آید مگر وقتی که جسم برای وجود یافتن آماده گردد، ولیکن جاودانی است و با فناء جسم، فانی نمی‌شود.

حدوث نفس

- نفس صورت جسد است. و در پیش گفتیم که صورت از عقل فعال و «واهب الصور»، افاضه نمی‌گردد، مگر وقتی که ماده جسد، به سبب عمل عامل افلاک و الفت عناصر با هم، به نحوی مخصوص، به قبول آن آماده گردد. اثبات وجود آن.

ابن سینا نخستین فیلسوف نیست که در اثبات وجود نفس، بحث کرده باشد، ولی با وجود این، پیش از سابقان، دلایل عدیده برای اثبات آن بیان داشته است که در فکر مردم سده‌های میانه نیز به نحوی بارز اثر داشته است. روشن‌ترین دلایلی که ابن سینا در این راه برشمرده چهار دلیل است:

۱. دلیل حدس. ابن سینا می‌گوید: هرگاه، به نفس خود رجوع کنی و به درون خویش توجه نمایی، درمی‌یابی که از وجود ذات خویش غافل نیستی. حتی خفته در خواب و مست در مستی‌اش، از ذات خود، غافل نیستند، سپس اضافه می‌کند: که هرگاه، متوجه ذات خود شوی درمی‌یابی که «از تمام چیزها غافل گشته‌ای مگر از ثبات و وجود آن!»

بیگمان این ادراک داخلی، و پی بردن بیواسطه آدمی به ذات خویش، در واقع نخستین و روشن‌ترین ادراکات است، یعنی این ادراک، بی‌واسطه حواس تمام نمی‌پذیرد.

چاپ دکتر موسی عمید)

۱. حاجی سبزواری گوید: النفس فی وحدته کل القوی و فعلها فی فعله قدانطوی، و «فعلها» ای فعل القوی «فی فعله» ای فعل النفس... (منظومه، ۳۰۹، چاپ ناصری).

- بطوری که در ادراک ما از عالم محسوسات امر بدین منوال است - و این ادراکی است که نیازمند دلیل نیست، چه بدیهی و واضح و بی واسطه است.

از طرفی این ادراک از هر ادراک دیگری، که به واسطه است، استوارتر و ثابت تر است، زیرا این نوع از ادراک نیازمند به اقامه برهان نیست، و انگهی معرفت حدسی تمام تر از معرفت عقلی است، زیرا که عقل به واسطه حس ادراک می نماید، و حال آنکه ادراک حدس بی واسطه و واضح است.

و در جای دیگر می گوید: «انسان وقتی هم که در امری از امور منهمک^۱ باشد و مشغول، باز از ذات خویش آگاه است، تا به جایی که می گوید: این کار یا آن کار را من انجام دادم.

و در مانند این حالت، از جملگی اعضاء بدنش غافل می باشد. پس نفس انسان مغایر بدن اوست.

و بنابراین نفس موجود است، بدلیل این آگاهی که پیوسته به ذات خویش دارد، و ادراک من بدیهی و بی واسطه است، و محتاج تدرّج و پیشرفت از مقدمات به نتایج نیست. و همانا نتیجه قوه حدس داخلی است. و چون هویت انسان قائم بر ادراک او از ذات خویش است، پس این ادراک به حدس، دلیل نخستین بر وجود نفس است. و از جمله ابتکارهای او در این مبحث، مثلی است که ذکر کرده، تا اثبات کند که ادراک من بواسطه جسد نیست، بلکه بواسطه قوه یی است که مغایر جسد است، بعضی از اهل نظر آنرا برهان آدمی پرنده^۲ یا معلق در فضاء نامیده است. [گفته اند این برهان را اوگوستین نیز بکار برده و آنرا از حکیمان اسکندرانی گرفته است].

می گوید: «فرض کنیم که یکی از ما توهم کند که یک مرتبه خلق شده و کامل خلق شده، ولیکن دیدگان او از مشاهده امور خارجی محجوب است یا در هوا و یا خلاء آفریده شده و به هیچ وجه فشار هوا صدمه یی به او نمی رساند تا آنرا احساس نماید. و اعضایش از هم جدا باشد و تلاقی و تماس نداشته باشد. آنگاه تأمل نماید که آیا وجود ذات خود را اثبات می تواند کرد؟ شکی نمی توان کرد که ذات خود را موجود خواهد دانست ولیکن با آن استدلال وجود بعضی از اعضاء داخلی و یا خارجی و یا قلب و دماغ را اثبات نمی کند و طول و عرض و عمق اعضاء را در نمی یابد و اثبات

۱. مُنْهَمِک = فرو رفته؛ مشغول.

نمی‌کند، بلکه تنها ذات خویش را اثبات می‌کند».

ابن سینا با این مثال تجریدی می‌خواهد انسان را از این عالم محسوس که در آن است، و به نسبت با آن در می‌یابد که موجود است، جدا نماید و او را از حواسی که او را به عالم خارجی ارتباط می‌دهد، تجرید و جدا کند و تمام علاقه‌های او را از این عالم برکند و با این تجرید، او را از اعتبارات زمان و مکان و حس و حرکت، مجرد کند، و از این همه نتیجه می‌گیرد که آنکس که قوای عقلی و جسمی او کامل شد، وقتی که از تمام محسوسات ببرد و یا غافل گردد، شکی نیست که او موجود است و ادراک او از وجودش بواسطه جسدی که از آن مجرد شده، نیست بلکه به قوتی است که مغایر جسد است، و این قوت، همان نفس است.^۱

۲. دلیل وحدت. احوال مزاج انسانی متنوع و متباین و پر از متناقضات است، و در حین تناقض و تباین خواستار جدایی و انقسام است، و از اینجا خللی در نظام کیهانی راه می‌یابد، و مادام که کار بر این منوال است، از وجود قوه‌یی که متناقضات را به هم نزدیک کند چاره‌یی نیست، تا این خلل را مانع گردد، و این احوال متباین را در وجود تن با وحدتی منسجم و منظم با هم ارتباط دهد، و آن همانا نفس است.

۳. دلیل تذکر و استمرار. در حال حاضر، مرد احوال گذشته عمر خود را بیاد می‌آورد. در حالی که هیأت جسد او تغییر کرده و علیرغم این تغییر، همواره می‌داند و می‌فهمد که او وجود دارد. و اگر غذا از او بازگیرند، و چهار یک بدنش هم تحلیل برود و در طول بیست سال تمام اجزاء بدنش تبدل یابد و دگرگون شود، در تمام این مدت، پیوسته عالم است به این که: او، هموست. پس در انسان نیرویی است غیرجسد، که اعمال او را حفظ می‌کند، بنحوی که گذشته را به حال پیوند می‌دهد، و می‌داند که حال، استمرار ماضی است؛ به ذاتی واحد و هستی واحد. و این نیست مگر مدد قوه‌یی که این امور پراکنده و مختلف را - خواه در خواب و خواه در بیداری و خواه در مستی و خواه در هشیاری - جمع می‌نماید، و همانا این قوه متذکره که میان ماضی و حال جمع می‌کند، همان «نفس» است.^۲

۱. نگارنده نمی‌خواهد، دعوی کند که آنچه شیخ در مورد اثبات نفس گفته، همانست که دکارت فیلسوف بزرگ فرانسوی (درگذشته ۱۶۵۰ م) گفته، ولی متأملان خود شباهت غریب میان دو استدلال را در می‌یابند.

۲. در عصر جدید این روش استمرار نفس را هانری برگسن فرانسوی (درگذشته ۱۹۴۱ م) به

۴. دلیل حرکت و ادراک. ابن سینا، در این مورد می‌خواهد که از خلال مباحث ارسطو، درباره طبیعت و نفس، دلیلی بر وجود نفس استخراج نماید. معلم اول ثابت کرده بود که موجودات زنده - از سایر موجودات - به دو وجه تمیز داده می‌شوند، و آن: حس و حرکت است و برای ابن سینا هم روشن بود که در موجودات متحرک، خصوصیتی است که در موجودات غیرمتحرک نیست، و نیز می‌دانست که موجودات مدرک قوه‌یی زائد بر آنچه موجودات غیرمدرک دارند، دارا هستند. و او این تمیز را اساس و پایه دلیل خود قرار داد، و استدلالی کرد که حاصلش اینست:

حرکت دو قسم است: قسری و غیرقسری، حرکت قسری در شیء از مؤثری خارجی حادث می‌گردد، و بنابراین وجود یک قوه ذاتی و محرک را واجب نمی‌شمارد، و از نوع این حرکت، دلیلی بر وجود نفس اقامه نمی‌توان کرد. اما حرکت غیرقسری، آن هم به نفس خویش به دو قسم تقسیم می‌شود: یک نوع همان است که در نظام طبیعت جاری است مانند: افتادن سنگ از بلندی، و آنچه از این نوع است - که وجود یک قوه داخلی محرک را لازم نمی‌آورد؛ ولی یک نوع آن، مخالف نظام طبیعت است، مانند پرواز پرنده و راه رفتن انسان، پس ناچار و بدون شک این حرکت مخالف با طبیعت و نیازمند به قوه محرکی است که زائد بر جسم است. و این قوه محرک همان نفس است.

- و درباره ادراک می‌گوید: بعضی از موجودات از بعض دیگر در این قوه فرق و امتیاز دارند، و بناچار این موجودات مدرک شامل قوه‌یی زائد هستند که زمانی موافق طبیعت و زمانی مخالف آن عمل می‌کنند، این قوه زائد و اراده کننده، همان «نفس» است.

قوای نفس. - اگر مصدر حرکت و ادراک، نفس است پس آن قوایی که این حرکت‌ها از آنها صادر می‌گردد کدامند؟
ابن سینا می‌گوید: این افعال از سه قوه صادر می‌شود که عبارتست از: قوه نباتیه، قوه حیوانیه، قوه انسانیه و آنها را نفس هم می‌نامد و به وجه زیر تقسیم می‌کند:

نحوی بارز شرح داده و از اهم مباحث فلسفه اوست. تاریخ فلسفه مغرب، برتراند راسل ۷۶۲-۷۵۹، چاپ دهم، لندن؛ و سیر حکمت در اروپا، نگارش مرحوم فروغی، ۲۹۰/۳-۲۸۷، چاپ اول، ۱۳۲۰ ه. ش.).

۱. نفس نباتی، و آن «کمال اول جسم طبیعی آلی است از آن جهت که، زاده می‌شود و پرورش می‌یابد و تغذیه می‌کند». و آن نفسی است که نوع نبات را تکمیل می‌کند. این نفس برای تکمیل نوع نبات سه قوه دارد، الف: قوه غاذیه، و کار آن اینست که اجسامی دیگر را، همانند جسمی که خود دارد، بکند، و بدل مایتحلل قرار دهد.

ب: قوه منمیه آن قوه‌یی است که جسم را در طول و عرض و عمق، می‌افزاید تا در نمو و رشد به کمال خود برسد.

ج: قوه مولده و کار او اینست که: جزیی از جسم را که بالقوه شبیه اوست بگیرد و در این جزء اجسام دیگری منتشر و پراکنده ساخته آن را بالفعل شبیه جسم اول نماید!

۲. نفس حیوانی و آن «کمال اول جسم طبیعی آلی است از آن جهت که جزئیات را ادراک می‌کند و بالاراده متحرک است.» - این نفس، بواسطه حواس ادراک می‌کند و به حرکت غیرقسری متحرک می‌گردد. و انسان و حیوان در این قوه شریکند. سپس ابن‌سینا درباره هر یک از دو قوه محرکه و مدرکه جداگانه بحث می‌کند: اما محرکه: یا باعثه است یا فاعله.

باعثه: قوتیست نزوعی و شوقی، که هرگاه در مخیله ارتسام یابد، آنرا به جستن چیزی یا به فرار از چیزی، تحریک می‌نماید. مانند حرکت برای طلب لذت، و فرار از امر ناخوشایند و زیان‌آور.

فاعله: قوتیست که در اعصاب و اوتار منبعث می‌شود، و اوتار و رباطات را جذب می‌کند و آنها را یا متشنج می‌سازد و یا سست می‌گرداند و یا این که آنرا مدد می‌رساند و متوجه امری می‌کند.



مدرکه نیز به دو قوه تقسیم می‌شود: قوه‌یی که از خارج ادراک می‌کند، و قوه‌یی که از داخل ادراک می‌کند.

ادراک خارجی به واسطه حواس پنجگانه ممکن می‌گردد که عبارتست از: بینایی، شنوایی، بویایی، چشایی، پساوایی؛ و قوای مدرکه باطنی، بعضی از آنها صور محسوسات را ادراک می‌کنند، و بعضی معانی محسوسات را.

و فرق میان این و آن اینست که صورت چیزی است که در ادراک آن، حس ظاهر با حس باطنی اشتراک دارد چه اول حس ادراک می‌نماید، سپس آنرا به نفس می‌رساند. و معنی، امری است که نفس آنرا از محسوس در می‌یابد بدون آنکه حواس ظاهر با حس باطنی اشتراک داشته باشد، چه اول حس ادراک می‌نماید، سپس آنرا به نفس می‌رساند. و این ادراک باطنی بوسیله پنج قوه تمام می‌شود، و آنها عبارتند از:

۱. حس مشترک و آن قوه‌یی است که صور منطبعه در حواس پنجگانه را جمع می‌کند. و ابن سینا جای آنرا قسمت پیشین تجویف اول دماغ قرار داده است.^۱
 ۲. مصوره که آنچه را حس مشترک از صور حواس جزئیة پذیرفته، نگاهداری می‌کند، و این صور بعد از غیبت محسوسات در آن باقی می‌مانند، و آن در واپسین تجویف اول دماغ قرار دارد.
 ۳. متخیله و کار آن اینست که به اختیار میان آنچه در مصوره پدیدار آمده تألیف یا تفصیل نماید. این قوه را - در حیوان متخیله گویند و در انسان مفکره - و مرکز آن در قسمت جلوی تجویف میانین دماغ است.
 ۴. وهم و آن قوه‌یی است که معانی غیر محسوس در جزئیات را ادراک می‌کند، و از این قبیل است محبتی که بر طفل ابراز می‌شود، و یا اینکه گوسفند با دیدن گرگ فرار می‌کند. و جای آن در قسمت آخر تجویف میانین دماغ است.
 ۵. حافظه یا ذاکره قوه‌یی است که هر چه قوه وهم از معانی، ادراک می‌کند آنها را حفظ می‌نماید و مرکز آن تجویف مؤخر دماغ است.
- از این بحث واضح می‌گردد که ابن سینا ارتباط قوای حیوانی را به جسد مورد بحث قرار می‌دهد، و این روش تجربی او را بدانجا می‌برد که قوای نفس را در دماغ مرکزیت بدهد.^۲
- ولیکن این امر فقط محدود و مقصود است به قوایی که میان انسان و حیوان مشترک است، و آنکه مرکزیت دادن این قوی در دماغ بر هیچگونه دلیل ثابت

۱. نجات، قسم طبیعیات، ۲۵۸ چاپ مصر ۱۳۳۱ ه. ق.

۲. همین روشن بینی‌های علمی است که برتراند راسل فیلسوف نامدار زمان ما ابن سینا را از فیلسوفان تجربی مذهب بشمار می‌آورد (تاریخ فلسفه مغرب، ۳۸۳، چاپ دهم لندن).

استوار نیست!^۱

باقی می ماند این مطلب که نظر شیخ را درباره بالاترین قوای مذکور - یعنی نفس انسان - بیان کنیم:

۳. نفس انسانی «و آن کمال اول جسم آلی طبیعی است از آن جهت که افعال مخصوصی به اختیار فکری و به استنباط عقل انجام می دهد، و از آن جهت که امور کلی را ادراک می کند»^۲.

و آن بنظر ابن سینا دو قسم است: عامله و عالمه، و هر یک از این دو به اشتراک اسمی عقل نامیده می شود.

- اما قوه عامله، بدن را در افعال و اعمال جزئی و کارهای شخصی تحریک می کند، و در این کار متخیله و متوهمه را به خدمت می گیرد، تا تدابیری استنباط کند؛ مانند استنباطات او در صناعات های انسانی، و نیز آرائی ابداع می نماید، مانند وضع مبادی خیر و شر، یا به واسطه آن انفعالی از خنده و گریه و خجلت ایجاد می گردد و شایسته چنان است که این قوه را بر سایر قوای بدن تسلط باشد تا ایجاد اخلاق فاضله در فرد امکان پذیر شود.

اما قوه عالمه، حقایق کلی را از موجودات مادی تجرید می کند، و از اینجاست که آن را قوه «نظری» نامیده اند. و این قوه را سه مرتبه است: قوه یی مطلق یا «هیولانی» و آن امکان اکتساب فعل است، و معروف به عقل هیولانی است، مانند قدرت کودک برای نوشتن، که قابلیت است پنهان در وجود او.

و قوه یی ممکن، که عبارت از استعدادی است برای تحقیق فعل، نظیر کودکی که دوات و قلم و حروف ساده را می شناسد، و پیوسته او را ممکن است که فعل کتابت را بدون واسطه فرا گیرد، و این قوه مقابل عقل بالملکه است که بدیهیات را حفظ

۱. حقیقت اینست که بحثهای مذکور ناقص بوده و در طول سده ها همچنان میان عالمان مورد بحث قرار گرفته است تا اینکه در اوایل جنگ جهانی اول و بعد از آن مباحثی تجربی و اختباری در این مسائل پیش کشیده شد و اطباء و علمای نفس، بعنوان موضوعی جداگانه این علم شریف را مورد عنایت و توجه و پژوهش قرار دادند که امروز به صورت علمی برومند درآمده است. از مهمترین کسانی که در این کار دامن همت به کمر خدمت بریست. ریوی فرانسوی و پیروانه بودند که به صورت جالبی در «امراض ذاکره» مطالعه و پژوهش آغاز کردند. رش به:

Zillboorg, G. and Henry, G. W, A History of Medical Psychology, New York, 1941, PP. 219-311.

۲. ابن سینا، نجات، قسم طبیعیات، ۲۵۸.

می‌کند.

و قوه‌یی کمالیه، و آن عقل بالفعل است، که پس از فراگرفتن صور اولیه، صورتهای مکتسب معقول را ذخیره می‌نماید، و هرگاه بخواهد این صورتهای را تعقل می‌نماید و بالفعل آنها را دارد.

و قوه‌یی مستفاد، که صورتهای مجرد را می‌پذیرد، و آنها را حفظ می‌کند و بلاواسطه و بالفعل آنها را صاحب می‌گردد، و آنرا عقل مستفاد می‌گویند، و به واسطه این قوی است که نوع انسان به کمال خویش می‌رسد.

و در بالاترین مراتب عقل آدمی، نفس قدسیه قرار دارد که استعداد بدان کامل می‌شود و بدل به حدس می‌گردد؛ و عقل، عقل قدسی می‌شود یعنی معرفت و شناخت را بلاواسطه از عقل فعال می‌گیرد، و در بلندترین پایه این قوه، نبوت واقع است.

و این چنین ابن سینای طبیب، میان قوای حیوانی متصل به ماده و جسد، و میان قوای انسانی که منتهی به رهایی از آلات جسمی می‌گردد، تمیز می‌دهد، و اظهار می‌دارد که معرفت نخستین به طریق طبیعی و آلی می‌آید، و در آن اختیاری نیست، ولیکن دومین، بخلاف آن است، چه نفس، صور معانی مجرد را به طریق ارادی فرا می‌خواند و حفظ می‌نماید و ترقی می‌کند تا بدانجا که روح قدسی می‌گردد و از حدود مکان و عالم اجسام فراتر می‌رود.

پس بطور خلاصه تدریج و پیشرفت در معرفت چنین است: از عقل هیولانی که مستعد قبول ادراکات است به عقل بالملکه که قوه نزدیک بفعل می‌باشد، می‌رسد تا به عقل بالفعل برسد تا بتواند صوری را که در ملکات دیگر تعقل می‌نماید، ذخیره می‌کند، پس از آن عقل مستفاد که حقایق را از پوشش‌ها یا ملاسات مادی آنها تجرید می‌کند و معرفت برای او از عقل فعال عاشر افاضه می‌گردد، تا برسد به عقل قدسی، که حقایق را به حدس و الهام درمی‌یابد و ادراک می‌کند!

۱. ابن سینا عقل اول را به مشکوة و دوم را به زجاجة و سوم را به مصباح و چهارم را به نور کامل تشبیه کرده، و این مطلب را از (آیه ۳۵ سوره نور، ۲۴) اقتباس کرده است.
این مطلب را به تعبیر شعری چنین گفته‌اند:

م سراج و حکمة الله زيت
و اذا اظلمت فانک میت!

انما النفس كالزجاجة والعقل
فاذا اشرقت فانک حی

وحدت نفس.

در این مبحث، شیخ می‌خواهد اثبات نماید که این قوی با وجود تنوع و تفاوت وظائفشان کثرت ندارند، و جز این نیست که مظاهری مختلف از نفس واحدی هستند.

زیرا اگر صحیح باشد که غضب یک چیز و حس چیز دیگری است، باید غضب مثلاً - از طریق حس بیابد و البته چنین نیست، بنابراین اگر درست است که مبدأ غضب غیر از مبدأ حس است، و قوه غضب حس نمی‌کند پس شکّی نمی‌ماند که قوه غضب و قوه حس به مبداء واحدی برمی‌گردند که از آن متفرع شده‌اند، و این مبدأ شامل‌تر، همان نفس است.

و انسان، از تن و روح تشکیل یافته است. و پیش هم ثابت شد که جسد مبدأ افعال انسانی نیست، زیرا اعضاء به خودی خود حس نمی‌کنند، و تنها به واسطه نفس است که حس می‌نمایند، و این قوه جایگزین در درون آدمی است که اعضای او را آلت افعال و انفعالات خود قرار می‌دهد. و هرگاه به دقت بنگرند، آشکار می‌گردد نفس نباتی در حیوان از نفس حیوانی مستقل نیست، و آن هر دو در انسان، از نفس انسانی جدا نیستند؛ بلکه تمام آنها متعاون و متداخل و متکامل هستند، و ذات واحدی را تألیف می‌کنند و مبداء واحدی ایجاد می‌کنند. و بنابراین، نفس وجود واحدی است که قوای آن متعدد است و وظایفش گوناگون؛ ولیکن، اصل آنها یکی است.

خلود نفس

مسأله خلود نفس، از اهم مباحث فلسفه است. و صاحب‌نظران قدیم هم همواره در آن بحث می‌کرده‌اند. افلاطون در رساله «فدون» خلود آن را اثبات می‌کند.^۱ و ارسطو در این باب رأی استوار و جازمی ندارد، چه نفس را از جهتی - به فناء بدن - فانی می‌شمارد، ولیکن از جهت دیگر به خلود عقل می‌رود، و هوشمندان می‌دانند که عقل، بالذات، تعبیری از تعابیر نفس است و بدیهی است که متفکران و پیروان مکتب روحی، نفس را جاویدان می‌دانند، و آن را برتر از تمام چیزهایی که فانی می‌شود می‌شمارند هم چنانکه در نظر اسکندرانیان و پس از آنها در نظر «فارابی»

۱. برای خواندن این رساله افلاطون، رجوع شود به: حکمت سقراط و افلاطون، ۱/۲۷۲-۱۹۸، مکالمه «فیدون» ترجمه حکیم مرحوم محمدعلی فروغی، چاپ دوم، تهران (۱۳۱۶ ه. ش.).

حال بر همین منوال بوده است.

ابن سینا هم در دوره‌ی زندگانی می‌کرد که افکار متناقض و نحله‌های گوناگون وجود داشت و او را به خود مشغول می‌داشت: یکی ملحد بود و در فلسفه مادی آن روز خلود نفس را انکار می‌کرد و آنرا همچون آلات و اندامهای آدمی عرضی زائل می‌دانست که فانی و گذرنده است.

دیگری قائل به تناسخ بود، و خلود نفس را در حیاتیهای متوالی و گوناگون می‌پنداشت، تا آنکه نفس به طهارت و پاکی نهایی برسد، و در خلود بماند. اما ابن سینا فناء و انحلال نفس را، رد و تناسخ را ابطال کرد و باطل دانست، و برای بقاء نفس را چند دلیل ایراد کرد که معظم آنها از گذشتگان است و از آن جمله است:

الف - نفس جوهری بسیط است، و بسیط، به خلاف مرکب، نیازمند مکونی نیست که اجزاء آن را ترکیب کند، و نیز بسیط منحل و فاسد نمی‌شود. پس نفس هم حیاتی است، که طبیعت آن منافی با مرگ است، و هیچ‌گونه استعدادی برای فناء ندارد، و قبول فساد هم نمی‌کند، و بنابراین امور که گفتیم نفس بسیط حی، حتما جاودانی است.

ب - جسم علت نفس و سبب قوام آن نیست. و پیش هم گفتیم که نفس امر جسم را تدبیر می‌کند و او را به سوی فعل و ادراک می‌کشاند. از اینجا بر می‌آید که نفس مربوط به مقوماتی خارج از جسد است، و بنابراین جسد فانی می‌شود، و با فناء آن نفس فانی نمی‌گردد!

جز این که این خلود شرابطی دارد، چه «نفس عالم» چاره‌ی نیست جز این که پیوسته از جهالات برتر رود و از سرزمین شقاوت و شوربختی مادی رفعت پیدا کند، و در نردبان معرفت عقلی ارتقاء جوید، تا او را ممکن شود که در حیات دنیا به سعادت اخروی نایل گردد و به زندگانی جاوید دست یابد و این سخن ما را بدانجا می‌کشاند که درباره‌ی امور که این سعادت را ممکن می‌کند سخن گوئیم. و به نظر ابن سینا بی‌هیچ گفتگو مهم‌ترین آنها «تصوف عقلی» است.

۱. بعضی از منتقدان برای برهان اول خرده گرفته و گفته‌اند: که آن مبنی بر امری است که خود نیازمند دلیل است، زیرا گفتن این که «نفس عنصر بسیطی است.» خود ثابت نیست، و بر برهان دوم این اشکال وارد است که: معلوم نیست فناء جسد، مستلزم فناء نفس نباشد.

پایگاه تصوف در فلسفه ابن سینا

پیش از این دیدیم که ابن سینا «خوش بین» است، چه پیوسته متوجه عنایت الهی است، که شامل حال تمام هستی است، و عالم را به برترین و بهترین نظامها منظم کرده است، و بنابراین شرامری سلبی و نسبی است، که در عالم ممکنات عارض شده است، و فقط در کمال جزئیات به منزله نقصانی تواند بود.^۱ و چون خیر، عمومی است، و خدا، مصدر این خیر است، پس رسیدن به برترین انواع سعادت هم به شناختن این خیر منوط است. ولیکن چگونه به این شناسایی دست باید یافت یا به آن سعادت توان رسید؟

ابن سینا در سعادت مذهب افلاطون را می پسندد، بدین معنی که می گوید مبدع اول به سبب کمال خود، ذاتاً سعید است. و در درجه بعد از او، از لحاظ سعادت، عقول مفارقه قرار دارند، زیرا به او از همه نزدیکترند، و هر اندازه به او نزدیک می شوند، شوق و عشق و بهجت آنها زیادت می یابد، و هرگاه از او دور می مانند، این شور و عشق درجه به درجه کمتر می گردد.

از این مطالب که بیان شد برمی آید که: تعقل به ذات خود، اصل «سعادت» است. ولیکن ماده در عالم امکان نفوس انسانی را از تعقل و سعادت به دور ساخته است. بنابراین گفتار، نفوس دارای مراتب می شوند:

نفوسی هستند که در عالم طبیعت انهماک دارند و غوطه می زنند، و در واقع آنها بدبخت ترین آفریدگانند.

نفوسی هستند که در دو جهت ربوبیت و مادّیت سرگردانند، گاه به سوی آن بالا می روند و زمانی به سوی این روی می آورند که حسیض شهوات است.

و بالاترین از این نفوس، نفوس صوفیان عاشق است که به بهری از کمال رسیده اند، و نفوس آنها طوری است که اگر احیاناً یکی از آنان آنی از او دور شوند، دوباره مشتاقتر می شوند، و همین شوق به کمال، در جان آنها آتش برمی افروزد و عذابی می آفریند، که اگر چه دردناک است دلپذیر و زیباست. با این شوق آنها هر چه معشوق باشد پس پشت می اندازند:

عشق آن نورست کو چون بر فروخت هر چه جز معشوق، باقی جمله سوخت.
بنابراین بیان، سعادت نفس انسانی قائم بر تامل کمال و ادراک مبادی کلیه و

۱. شفاء، الهیات، ۴۷: «فيه مايدل على ان الشر بالحقيقة والذات ليس الالعدم...»

عقول مفارقه می‌گردد و برترین و اصلان به این حالت همانا عاشقان عارف از اصحاب مقامات هستند که «پوشش‌های کالبد خاکی را دریده و بشکسته‌اند، و از آن متوجه به عالم قدس گشته»^۱ و به قول مولوی «جانشان به سوی عالم بالابال گشوده است»، و به مشاهداتی رسیده‌اند که زبان بشر از بیان آن ناتوان است. و از اینجا است که گفته‌اند:

هر چه گویم عشق را شرح و بیان چون به عشق آیم خجل باشم از آن.
 هر چه گویم عشق از آن بالاتر است از محیط فهم انسان برتر است.
 خود قلم اندر نوشتن می‌شتافت چون به عشق آمد قلم برخود شکافت^۲
 ابن سینا متصوفه را در مراتبی چند قرار داده است.

نخستین: زاهد که از متاع دنیا و نعمت‌های آن روگردانیده است،

دومین: عابد، که هماره در کار عبادت و راز و نیاز است،

سومین: عارف، که پیوسته به فکر خود در عالم عقول جولان می‌نماید^۳. و گوش دارد تا به نور حق آغشته شود، او حق را برای خاطر حق می‌جوید، و در آنچه می‌جوید برتر می‌رود و می‌رسد بدانجا که می‌رسد^۴.

سپس شیخ روش عارفان را به زبان اهل تصوف تتبع می‌کند، که چگونه ناپاکی‌های تن را به ریاضت می‌زدایند تا احوال سعادت روحی در ایشان زیادت می‌گیرد و می‌گوید: در میان آنها یکی مرید است که خود را ریاضت می‌دهد و به حق متوجه است، تا از نور حق خلسه‌هایی بر او پدیدار آید، که اوقات زودگذر و خوشی هستند، و همچون برق، رباینده و ناپایدار. و چون اینحال بر او لامع گشت، او را پژمردگی دست می‌دهد و مرید را در این حال «مخطوف» یا «رئوده» می‌نامند. و

۱. الاشارات، ۱۵۱ «... و هم فی جلابیب من ابدانهم قد نضوها و تجردوا عنها الی عالم القدس...»

۲. مولوی، مثنوی، ۸۹/۱؛ ۲۱۴/۲، چاپ علاءالدوله.

۳. اشارات، ۱۵۱، چاپ دانشگاه: «المعرض عن متاع الدنيا و طیباتها یخص باسم الزاهد و المواظب علی فعل (اونقل) العبادات من القیام و الصیام و نحوهما یخص باسم العابد، و المنصرف بفکره الی قدس الجبروت مستدیماً لشروق نور الحق فی سره یخص باسم العارف - و قد یتربک بعض هذه مع بعض.»

۴. برای اطلاع بیشتر از این مطالب، رجوع شود به: نمط نهم اشارات موسوم به فی مقامات العارفین، ۸-۱۵۱، چاپ مرحوم محمود شهابی، دانشگاه تهران (۱۳۳۹ ه. ش.).

هرگاه این اوقات استقرار یابد، و مشاهده آن روشنائی دراز بیاید، مخطوف، مألوف می‌گردد.

و بر این منوال، از حالی به حالی می‌رود تا به خدا نزدیک می‌شود، و بهاء و روشنی مبدأ اول را دیدار می‌کند، سپس از نفس خود غایب می‌شود و آن را فراموش می‌کند، و این مقام، برترین درجات سلوک است.

این چنین است که وصول محقق می‌گردد ولی با سخن بشری وصف نمی‌شود و معنای آن را جز اهل مشاهده در نمی‌یابند، زیرا تعبیر از حال وصول چیزی است و مشاهده این حال، چیزی دگر.

از آنچه گذشت، آشکار گشت که به نظر «ابن سینا»، نفس انسانی می‌تواند به این آنات سعیده = وقت‌های خوش برسد، و آن هم در همین زمین خاکی؛ جز این که ادراک آن مشروط به اینست که سالک علوم را به کمال بداند و لذت‌های پست این جهانی را به دور اندازد، و فضایل عالی را ممارست و تمرین کند، همچنانکه افلاطون آن را در باب معرفت فلسفی، که همراه و مقرون با این زندگانی و عمل نیکوکارانه ماست، بیان کرده است.

ولی کاربردین حد تمام نیست، چه نفس جاودانی است، و در همین جاودانگیش یا ثواب بزرگی می‌یابد یا کیفر تلخ و دردناکی! و ثواب و عقاب او در گرو اعمالی است که در زمین انجام داده، و زندگانی او در عالم سماوی جز استمراری از این زندگانی زمینی نیست، و بدیهی است که حال بر این منوال خواهد بود، و اعمال او نیز دنباله همین اعمال این جهانی او خواهد بود، و شیخ این مطلب را در کتاب المبدأ و المعاد بیان می‌دارد. آنگاه که احوال جاودانان حیات ابد را وصف می‌کند:

- آنکسان را که به فضیلت عقل رسیده‌اند، درجه عالی سعادت است، و اینان همان عارفانند، که برترین حال و سعادت‌مندانه‌ترین حیاتی آنان راست،
- و در دنبال این گروه، جاهلاتند، که ایشان «اهل سلامت» اند.

و مرتبه ایشان در سعادت، پست‌تر از مرتبه عارفان است، ولیکن حال آنان از عالمان بدکردار بهتر خواهد بود! پس نفس ساده، از نفسی که کمال را بشناخت و بدان مشتاق نشد، برتر و بهتر است:

ترسم که روز حشر عنان بر عنان رود تسبیح شیخ و خرقة رند شرابخوار^۱

- و از تمام آنان پست‌تر، حال کسانی است، که در دنیا کارهای بد زیاد کنند زیرا آنان به هیچ روی اهل نجات نیستند، و هماره بدبخت باشند.

و چون ثواب و عقاب دو حالت روحی باشد، معنایش این می‌شود که آن سعادت اخروی که شیخ از آن سخن می‌دارد، کاملاً روحی است، و شقاوت نیز چنین است یعنی: روحی است.

و این سخن از اهم بواعثی است که غزالی را به تکفیر فیلسوفان برانگیخته است، چه غزالی از این سخن چنان استنتاج کرد که فیلسوفان حشر اجساد را انکار کرده‌اند، و معاد را تنها روحی می‌دانند، چه این سخن - در پیش او - منافی با اصول ایمان است!^۱

با همه این توضیحات، ابن سینا خود شخصا از اهل تصوف نیست، زیرا تصوف او مبتنی بر فلسفه حدسی او است و مکمل مکتب مشائیان، ولیکن شکی نتوان کرد که برای ماده از روح مدد گرفته و برای منطق از شوق استمداد کرده و برای معرفت عقلی از قوه حدس یاری خواسته است و بدینسان فلسفه خویش را به نحوی جالب رنگ آمیزی کرده است.

وای بسا بهترین نمونه تصوف اشراقی حدسی شیخ با روشن‌ترین خصائصش، در دو رساله قصه سلامان و ابسال و رساله الطیر او جلوه‌گر است.^۲

۱. ابن سینا سخنی ندارد که در آن به تصریح، حشر اجساد را انکار کند، لیکن کسی را که بخواهد، کیفیت حشر اجساد را بفهمد او را به شریعت حوالت داده است و می‌گوید که: فلسفه متعرض آن نمی‌شود و عین عبارت او در شفاء و نجات چنین است:

«يجب أن تعلم أن المعاد منه مقبول من الشرع و لاسبيل الى اثباته الا من طريق الشريعة و تصديق خبر النبوة - و هو الذي للبدن عند البعث و خيرات البدن و شروره معلومة لا يحتاج الى ان تعلم. و قد بسطت الشريعة الحق التي أتناهاها نبينا المصطفى محمد حال السعادة و الشقاوة التي بحسب البدن، و منه ما هو مدرک بالعقل و القياس البرهاني و قد صدقته النبوة و هو السعادة و الشقاوة الثابتان بالمقاييس اللتان للأنفس.» کتاب الشفاء، قسم الهیات - ۲۳۴، چاپ تهران؛ و کتاب النجاة، قسم «الهیات»، ۴۷۷، چاپ مصر ۱۳۳۱ ه. ق.

۲. از رساله اول در اشارات نیز نام می‌برد، در نمط هفتم.

- نبوت

در نظر فیلسوفان وحی پیامبری برترین تعبیری است که عقل انسانی با مشارکت و یاری عقل فعال بدان می‌رسد؛ و طبیعت، پیامبر یا نبی را به مزایایی مخصوص گردانیده که رسیدن به این مرتبه را برای او آسان کند. از طرفی این موهبت بزرگ را عوامل تکوینی عملی و ضروری که تابع نظام عالم است تکمیل می‌کند که سخت عظیم است و آن عمل رسالت است که شامل شرایعی است که ویژه هدایت اقوام و گروه‌هاست. و در رأی صوفیان، نبی - یا حقیقت محمدی - عبارت از انسان کاملی است که وجود نیز از او تقوم و هستی گرفته و هم از او تفرع یافته است.

و به عقیده سلف، نبوت بخشی است خدایی، که آن را به هرکس از بندگان برگزیند می‌دهد، و او را رسول خویش می‌کند تا تعالیم او را ابلاغ کند.

و شاید فارابی نخستین کسی است که نبوت را بصورتی علمی مورد تحلیل و بررسی قرار داد - چنانکه پیش از این گذشت ^۱.

پس از او ابن سینا آمد و گفتار فارابی را اقتباس کرد و آنرا در نظام فلسفی خویش وارد کرد، و یکنوع وحدت و هم‌آهنگی جدید به آن داد و در این باره افکار جدید و سخنان تازه هم آورد. چه گفتیم: ابن سینا قائل به چهار عقل بود: عقل هیولانی، عقل بالملکه، عقل بالفعل و عقل مستفاد. و گفتیم کار این عقل مستفاد آن بود که همچون آینه‌یی صور معقولات مجرده در آن منعکس می‌گردد، و به واسطه او معرفت صوفیانه و حدس عقلی حاصل می‌شود، و نیز به واسطه هموست که عقل فعال و هر چه از عقول مفارقه برتر از وست مدرک واقع می‌شود. و اینجاست که عقل مستفاد، «عقل حدسی» می‌گردد، و به واسطه اوست که پیامبر یا «نبی» وحی را از عقل «عقل کلی» می‌گیرد.

جز این که ابن سینا مبدأ عقول مفارقه را، به فکرت فرشتگان ربط می‌دهد، تا واسطه‌یی میان مبدأ و وحی نبوی بیابد. و همانطور که عقول با وجود اختلاف نامهایشان یکی بیش نیستند، فرشتگان نیز چنین‌اند. که هر کدام به ذات خود حامل امری هستند، ولیکن با هم، به صورت جوهری هستند که قبول انفصال نمی‌کند. و شیخ در رساله «حدود» ذکر کرده است که:

«فرشتگان جوهرند و زنده‌اند و بسیط و عاقل و جاودانی هستند و گفتاری ویژه

۱. آراء اهل المدينة الفاضلة، چاپ مصر، ۲۹-۱۹؛ و ترجمه فارابی در همین کتاب حاضر.

خود دارند، و میان خدا و اجسام زمینی واسطه‌اند؛ و نیز فرشتگان را در چند مرتبه قرار می‌دهد: «بعضی عقل دارند، برخی دیگر نفس دارند، عده‌یی هم دارای جسد هستند، و آنها جملگی در نقل وحی برای «نبی» شرکت و همکاری دارند، هر کس به قدر همت و به مرتبه خودش.»

به هر تقدیر، نورانیت وحی از عقل فعال صادر می‌شود، از این روی، وحی گاهی در انسان مزبور عقل او را مورد خطاب قرار می‌دهد، و زمانی مخیله او را. و از سخنان‌های او چنین برمی‌آید که: تنها پیامبران به تلقی و پذیرش این فیض لدنی مخصوص نیستند و اولیاء و عارفان نیز از آن بهره‌مند می‌شوند.^۱ جز این که پیامبران این فیض و وحی را به حکم طبیعت و فطرت پذیرا می‌آیند، در حالی که اولیاء و عارفان به حکم ریاضت بدان می‌رسند. پیامبران به این وحی مفطور هستند، چونکه در نظام هستی کار آنها با نظام کون هم‌آهنگی دارد. و از اینجا برمی‌آید که نبوت، در نظام هستی امری عمومی و ضروری است.

سپس در نبی شرایطی لازم می‌داند که از جمله آنها: صفاء عقل، کمال مخیله و قدرت بر اخضاع و واداشتن مردم به فرمان‌برداری را می‌توان نام برد. اما به واسطه صفاء عقل نبی می‌تواند وحی را از فرشتگان و عقل فعال بگیرد، و اما کمال مخیله، چیزی است که نبی را در مشارکت با فرشتگان یاری می‌رساند و این امر را بروی ممکن می‌سازد که اصوات آنان را بشنود و علم را در آن به وحی تحویل نماید. و برای نفوس عادی، رسیدن و یا تمثل به عوالم علوی را ممکن سازد، خواه به وسیله خواب، خواه به وسایلی دیگر. پس شایسته چنین است که نفوس انبیاء از اوهام محسوسات برکنار بمانند، و با نفوس آسمانی مشارکت کنند و رموز و استعارات را از آنها بگیرند.

و اما قدرت بر اخضاع، مربوط به اعمال خارجی اوست که صحت رسالت بدان ثابت می‌گردد؛ و مقصود از آن انجام دادن معجزات است.

و هم به نظر او نبوت، وجودش به چند دلیل ضروری است: یکی دلیل فلسفی است، که چنانکه در پیش‌گذشت، شیخ نبوت را قسمی مکمل برای نظام هستی می‌داند، و در جایی از کتاب نجاه به صراحت گفته است: فرستادن پیامبران برای راهنمایی مردم از انحناهای زیرپا برای درست راه رفتن لازم‌تر است.^۲

۱. و این فکر، شبیه عقیده صوفیان است در باب کرامت.

۲. مثلاً راجع به ضرورت وجود نبی یکجا می‌گوید:

دوم دلیل ارشادی است که نبی، مؤمنان را به وسیله آن دلیل، به این نظام نزدیکتر و آشنا تر می سازد.

پس در این صورت از وجود نبی گزیری نیست تا شرایع را ابلاغ نماید و دادگری را در میان مردم استوار سازد، و آنان را به راه راستی که نجات آخرتشان بدان وابسته است راه نماید، و از این بیان روشن می گردد که رسالت پیامبر دارای دو جنبه است: یکی: جنبه نظری است که غایت آن نشر مبادی تعلیم آسمانی و حقیقت نبوت و اثبات وجود خدا و حیات آخرت است، و چون مردم در فهمیدن این حقایق متفاوتند، چاره‌یی نیست که نبی آن حقایق را در قالب «تشبیهات» و «صورت‌های افسانه‌یی»، و «قصص» بریزد تا به افهام عامه نزدیک گردد.

دو دیگر: جنبه عملی است، و آن امری است که جز «نبی» هیچ کس نمی تواند بکند، زیرا تنها اوست که به عالم افلاک سماوی و جهان بالا اتصال دارد. و اما اعمال بشر، از نماز و روزه و جهاد و حج و زکوة و غیره، اینها اموری هست که بشر بوسیله آنها به خدا تقرب پیدا می کند و اهم آنها نماز است که وسیله نزدیکی به خداست.

و بدین طریق معرفت نفس تکمیل می گردد، و فیض مقدس بر او باریدن می گیرد تا بدانجا که به سر مکنون و راز پنهان خود برسد، و عالم ملکوت و جبروت بر او متجلی گردد، و همانند این نماز را پیامبر (ص) در شب معراج بجای آورد!

اجتماع از نظرگاه ابن سینا

ابن سینا یک نظام اجتماعی کامل، که با آن همچون افلاطون و فارابی نظام فلسفی خود را تکمیل نماید، وضع نکرده است، و کتابی معروف که مخصوص سیاست باشد ننوشته است، ولیکن در این باب آراء و عقایدی ابراز داشته و سخنانی گفته که

«فالحاجة الى هذا الانسان في أن يبقى نوع الناس و يتحصل وجوده، اشد من الحاجة الى انبات الشعر على الاشعار و على الجاجيين و تعيير الاخصص من القدمين و اشیاء اخرى من المنافع التي لا ضرورة فيها في البقاء بل اكثر مالها انها تنفع في البقاء...» (النجاة، قسم الهیات ۴۹۹، چاپ مصر، ۱۳۳۱؛ و کتاب الشفاء، الهیات، ۶۴۷، چاپ تهران).

۱. برای اطلاع بیشتر و دقیق از این مبحث رجوع شود به: کتاب الشفاء، قسم الهیات، ۶۴۶-۶۵۰ چاپ تهران؛ کتاب النجاة، قسم الهیات، ۴۹۰-۴۹۸؛ ۴۹۸-۵۰۸؛ و به کتاب اشارات، نمط نهم.

جامع‌ترین آنها مطالبی است که در آخر کتاب الشفاء آمده است. شیخ در دو فصل «فی الخلیفه و الامام و وجوب طاعتها والاشارة الى السياسات و المعاملات و الأخلاق»، و «فی عقد المدينة و عقد البيت»^۱ بعضی مطالب گفته - و اگر چه این مطالب پراکنده هست - بنحوی از انحاء به نظام فلسفی او مربوط می‌شود، شیخ اینجا و آنجا - البته پراکنده - به برخی از عقاید و آراء افلاطون و فارابی متکی می‌شود و یا به آنها اشاره می‌نماید، که در بعضی مواضع، وقایع عصر و تأثیرات آن به نحو واضحی به چشم می‌خورد، و بهتر است، در اینجا خلاصه‌وار، بخشی از آنها را بیان کنیم:

تفاوت و تعاون

ابن سینا می‌گوید: حیات انسان با حیات حیوان اختلاف روشن و بارزی دارد. زیرا حیوان، بر طبق غریزه خود زندگانی می‌کند و همیشه تابع آنست و از این‌روی، حاجت‌های او یک نوع وحدت دارد، ولیکن انسان این طور نیست چه صناعت‌هایی که خوراک و پوشاک و مسکن او را تأمین و آماده می‌کند، گوناگون و متنوع است، و لازمه آن استنباط و تفکر است، و از این نظر حاجات او گوناگون و بسیار است. و از اینجا لازم می‌آید که اجتماع به تعاون افراد قائم باشد، و این تعاون هم ممکن نمی‌گردد مگر با تفاوت کفایت‌های افراد. و این تفاوتها به ذات خود حکمتی خدایی است. چه اگر مردم همه پادشاه بودند همدیگر را هلاک می‌کردند، و اگر در فقر و نیازمندی یکسان بودند از رنجوری و تنگدستی می‌مردند، و اگر جمله بی‌نیاز بودند، هیچ کس دیگری را بزرگ نمی‌داشت و خدمت نمی‌کرد و بنابراین برای مسؤولیت اجتماعی، اشتراک و تفاوت لازم است.

نظام شهر یا مدینه

- ابن سینا، مجتمع^۲ را بر سه طبقه تقسیم کرده است: مدیران، صنعتگران، نگاهبانان. و هر یک از این طبقه در اجتماع کاری و شأنی مخصوص دارند که بدان ممتاز و شناخته‌اند، و به وسیله همین گروهها «کار عموم» انسجام دارد: همانند آنچه در «نظریه فیض» خوش‌بینانه او دیدیم که عمل اجزاء مکمل اجزاء نیز بود. و نیز همو می‌گوید که مدبری لازم است تا سنت‌ها و شرایعی برنهد و او به منزله

۱. کتاب الشفاء، قسم الهیات، ۶۵ - ۶۵۳ چاپ تهران؛ و نیز از ۶۵۳ - ۶۵۷، که آخر شفاست.

۲. مجتمع را به معنی Society آورده است.

«رأس جسد» و یا سر در تن است. و چون از لوازم این مدبر این است که سنت و عدل در او جمع باشد، پس کار او این است که رعیت را به خدا راه نماید، و آنان را بر عبادت برانگیزد، و از شرشان دور سازد، و با نیروی عدل و داد هر حقی را سالم نگهدارد، و نیز از کارهای او اینست که برای حراست مرزها ابزار جنگ فراهم نماید و دخل و خرج را ضبط کند، و او همچون خلیفه در آنچه تدبیر می کند مطلق الاراده است و در سیاست استقلال دارد. همچنین سلطان می تواند و باید اطاعت از جانشین خود را بر مردم بقبولاند، و انتخاب جانشین نیز از طرف او باشد، و مردم مجبور باشند که از جانشین او نیز اطاعت کنند^۱. و شرط می کند که او باید به شریعت عالم و عقیف و شجاع باشد، و در برابر سیاستگران تباهاکار، مقاوم و پایدار باشد، و میان علم و عمل جمع نماید، تا شایسته باشد که امور مردم و بندگان خدا را وکالت نماید و بی شک بارزترین کار او اینست که هر یک از افراد مجتمع را بکار خود آگاه و متوجه کند. و بدین طریق ابن سینا از بطالت و کارهای ناپسند و تباهاکارانه همچون قمار کردن و زنا و دزدی و رباخواری نهی می کند.

و هر فرد، از هر طبقه باشد، واجب است که عادات پسندیده و اخلاق فاضله‌یی که «رئیس شارع»، سنت کرده و وضع نموده پیروی کند و از اینجاست که ممکن است که در نفوس آنان اعمال جمیل و نیکوکارانه ریشه بگیرد. و جملگی آنان برای زندگانی سعادت‌مندانه رستخیز آماده بشوند. جز این که ابن سینا در همه آنان این توانایی را نمی بیند و لازم هم نمی داند که حقایق فلسفی را فهم کنند و عقول مفارقه را ادراک نمایند؛ همچنانکه فارابی لازم می دانست! و فقط آنان را بر این می خواند که تا حدود توان و قدرت خود به اکتساب کمالات انسانی بکوشند، و آنکس که فلسفه را نفهمد، کمال ذات او با تطبیق رفتارش به احکام شرعی ممکن خواهد بود. ولیکن

۱. ابن سینا اشاره می کند که: جانشین برگزیدن این مدبر، یا به «نص» است یا به اجماع. ولیکن این کار به نص صوابتر است؛ و واضح است که این عقیده با مذهب شیعه، و موقعیت سیاسی خود او موافق است، چه اهل سنت در این راه به بیعت و اختیار یا انتخاب رفته‌اند. «ثم يجب أن يفرض السلطان طاعة من يخلفه، وإن لا يكون الاستخلاف إلا من جهة... والاستخلاف بالنص أصوب فإن ذلك لا يؤدي إلى التشعب والتشاغب والاختلاف...» (الشفاء، الهیات، ۶۵۴). با این همه برخلاف قول بسیاری از نویسندگان، ابن سینا، شیعی نیست. رجوع شود به: علی اصغر حلبی، تاریخ تمدن اسلام، ۵۱۳ - ۵۱۴، انتشارات اساطیر، ۱۳۷۲ ه. ش.

آنکس که از سنت سرپیچی نماید، و مخالف احکام رئیس شریعت باشد، باید در دنیا محاکمه شود و در آخرت هم مستوجب عذاب است.

سپس شیخ از مصادر مال در مدینه سخن می‌گوید، و آن را بر سه نوع می‌داند: نخست مالیات، دوم غرامات که بر جنگجویان هوسناک می‌بندند، و سدیگر غنائمی که از اموال مخالفان سنت می‌گیرند. و لازم می‌داند که این مال در خزانه دولت سپرده شود، که از آن مخارج لشکریان و موظفان و نگاهبانان تأمین گردد و از پای درافتادگان و بیماران پرستاری شود و در راههای مصلحت اجتماع خرج شود. و این نظام عادلانه باید پیوسته بنا بر اعتبار دوگانه استوار و قائم باشد: هرکس فلسفه بفهمد، طبق اصول آن، و هرکس نفهمد بر طبق مبادی دین رفتار کند. پس عجیب نیست که ابن سینا این دو امر را اساس «مدینه صالحه» می‌داند. از طرفی دیگر او اجتماع را به شیوه زیر هم تقسیم می‌کند:

«مدینه ضاله»، - که باید آنها را بسوی حق دعوت کرد -، مدینه‌یی است که دارای «سنن مخالف» سنت‌هایی نیکویی است که رسول حق گفته است؛ چه او سنت‌های مذکور را تکذیب کرده است. او می‌گوید مدینه‌یی که پذیرای سنت‌هایی است که خدا آنها را نازل کرده و مردم آن مجتمع به آن عمل می‌کنند تنها آن مدینه است که «مدینه عادله یا صالحه» است.

نظام خانواده، در ضمن این سخنان پراکنده شیخ، سخنی هم هست راجع به ضرورت ازدواج و زناشویی تا نسل صیانت شود و نوع باقی بماند.^۱ و همواره به تأثیر محبت، در ایجاد علاقه و مهر میان زن و شوهر اشاره می‌کند و می‌گوید:

«محبت جز به الفت صورت نمی‌بندد، و الفت جز به عادت ممکن نمی‌شود، و عادت هم تنها از راه مخالطه و آمیزش امکان می‌یابد» و او اسباب فراق و جدایی زن

۱. شیخ در آخر الشفاء این مطلب را بیان، و در تاکید آن می‌نویسد: «از بعضی امور چون زنا و لواط باید جلوگیری شود.» - «ویحرم ایضاً الزنا و اللواطه الذی یدعو الی الاستفناء عن افضل الارکان المدینه. و اول ما یجب ان یشرع فیه هو امر التزواج المؤدی الی التناسل وان یدعوالیه و یحرص علیه فان به بقاء الانواع الّتی بقاءها دلیل وجودالله تعالی!... الخ» شفاء، قسم الهیات، ۶۵۲، فصل: «عقد المدینه و عقد البیت و هو النکاح و السنن».

و شوهر را در چند چیز خلاصه می‌کند: نازایی، و عدم کفایت و بدی معاشرت. بنظر او زن نمی‌تواند از شوهر خود طلاق بخواهد و این کار بطوری که می‌دانیم مربوط به رأی شرع است. زن به نظر او و از نظرگاه روزگار او سست رأی و ناقص‌العقل است، در برابر خشم و غضب فرمان‌پذیر است و خواستار هوی و هوس؛ از این روی، باید پیوسته زیر حجاب باشد! و هیچ مهمی جزء تربیت اولاد نداشته باشد و چون این مطلب اخیر امروزه بسیار عریض و طویل گشته ما خلاصه آنچه را که شیخ در فصل چهارم کتاب *السیاسة* بیان کرده است، ذکر می‌کنیم:

روش تربیت

- برای والدین لازم است که فرزندانشان را نامی نیکو و خوش آیند انتخاب کنند، یعنی حروف آن متنافر و نامأنوس نباشد، که شنونده را ملالت افزاید یا موجب استهزاء و تحقیر فرزند گردد، و اگر لازم است که دایه بگیرند، شخصی سالم و تندرست بگزینند که در عقل و درایت هم سالم باشد و خوش خلق نیز باشد، و نیز این عنایت باید از زمان ولادت باشد. پس از آنکه او را از شیر بازگیرند باید او را با تشویق و ترهیب به نیکخویی و ریاضت اخلاق وادارند. و اگر از زدن چاره نباشد، آنرا نیز بکار برند - جز این که کم باشد و دردناک!

سپس بحث می‌کند در آنچه طفل باید یاد بگیرد، و درباره صفاتی که معلم باید داشته باشد می‌گوید: آموزگاران باید کودک را به فرا گرفتن بعضی از آیات قرآن وادارند و برخی از اشعار حکمت‌آمیز یاد او بدهند تا «مکارم اخلاق» در وجود او استقرار یابد، و دیندار شود، و جانش روشن گردد و به عادت پادشاهان و آداب اجتماع آگاه شود، چه اگر غیر از این باشد و معلم فاسد‌الاخلاق باشد، اخلاق کودک هم فاسد می‌گردد و به عادت پست و نامناسب خو می‌گیرد. از امور مهم اینست که باید در مدرسه مواظب کودک بود وقتی که با همشاگردیهای خود مباحثه یا محادثه می‌نماید، چه وقتی با رفیقش بیشتر انس می‌گیرد، امور زیادی را یاد می‌گیرد. و سپس می‌گوید: که همواره باید خواست‌های کودکان را فهمید، و آنان را به شغل و کاری که خواهان آن هستند سوق داد، تا استعدادهای خود را بروز بدهند.

۱. البته تذکر می‌دهد که در بعضی موارد خویشان باید از ضرب فرزند شفاعت کنند. و این که می‌گوید: کم باشد، ظاهراً مراد اینست که در زمان حاجت، زیادت آن را روا می‌داند. آشکار است که اصول تربیت امروز توسل به عنف را صحیح نمی‌داند.

اما خود شیخ هم منصفانه به سختی و اشکال ادراک این میلها و استعدادها در وجود اطفال، و در نتیجه، مشغول کردن آنها به حرفه مخصوص خود، اقرار می‌کند، زیرا این امر مربوط به فهم مشکلات بزرگ روانی است که نظر در آن مشکل است و از قیاس هم برتر است، و «ای بسا که طبیعت انسان از تمام آداب و صنایع نفرت می‌کند و به هیچ یک از آنها علاقه‌ی نشان نمی‌دهد».^۱

خلاصه

ابن سینا، پس از فارابی آمد، و با وجود او «فلسفه مدرسی» در اسلام کمال پذیرفت: در وجود او فلسفه مشائیان با فلسفه غیبی اسکندرانیان و اشواق صوفیان و جدل متکلمان و حقایق ایمانیان، به طرز جالبی درهم آمیخت و آشتی یافت؛ آنچه در کتب عالمان طب و فلکیات و طبیعیات متفرق و پراکنده بود، در کتاب‌های او با اسلوب دقیق و استواری جمع گشت، و در یک کلمه، او: خلاصه معرفت علمی عصر خود گردید. و پس از او مدتها کتابهای او بعنوان کتابهای رسمی طب و فلسفه و علوم مورد تدریس و نظر خردمندان و دانش پژوهان قرار گرفت و یکی از بهترین مآخذ قرون وسطایی شد. و تا امروز هم مورد استفاده ارباب فلسفه است.



مخالفان.

با وجود اهمیت بسیار و شهرت و اعتبار فراوان، ابن سینا در ادوار گوناگون تمدن اسلامی همواره مخالفان زیادی داشته است که نامدارترین آنها به قرار زیر هستند:

۱. ابوالولید محمد بن احمد اندلسی معروف به ابن رشد اندلسی (درگذشته ۷-۵۹۵ ه. ق.) که در تهافت التهافت، چندین بار شیخ را به سبب عدول و انفراد از حکیمان گذشته، مورد سرزنش و ملامت قرار داده و در باب چند مسأله از قبیل وحی و لوح و قلم و غیره پیرو اشاعره و متکلمان اش دانسته است. چنانکه یکجا می‌نویسد:

«شک نیست که ابن سینا در حکمت مقام خاصی دارد ولیکن می‌گوید: ممکن است انسان از خاک پدید آمده باشد چنانکه موش، و اگر او واقعاً به این عقیده بوده - و جهت تقیه مردم زمان نگفته باشد - معلوم می‌شود این فکر برای او، به سبب

۱. کتاب سیاست، تصنیف منسوب به شیخ رئیس فصل چهارم ۱۱۹؛ و نیز یازجی و کرم، اعلام الفلسفة العربیة، ۵۳۴/۱، چاپ بیروت.

انس با سخنان اشاعره پیدا شده است^۱.

۲. ابوالبرکات هبة الله بن علی بن مالک البغدادی (درگذشته ۵۴۷ ه. ق.)، صاحب کتاب المعبر، که او نیز درباره علم باری تعالی بر ابن سینا انتقاد داشت^۲. ولیکن از علاءالدوله فرامرزین علی - که از امیران معروف سلجوقی بوده است - نقل شده که روزی از عمر خیام درباره اعتراض ابوالبرکات بر ابن سینا پرسیدم، در جواب گفت:

«ابوالبرکات کلام ابوعلی را نفهمیده بوده و او را آن مرتبه نبود تا سخن شیخ را بفهمد تا چه رسد به اعتراض بر سخنان او، و ایراد شکوک بر کلام وی^۳».

۳. و نیز معروف است که اسماعیل هروی (درگذشته حدود ۴۶۲ ه. ق.) هم کتابهای ابونصر فارابی را تدریس می‌کرد و از تدریس کتابهای شیخ خودداری می‌کرد^۴.

۴. دیگر از مخالفان بزرگ شیخ، سه نفر متکلم معروف هستند که نخستین آنها غزالی است که بعداً از او به تفصیل صحبت خواهیم کرد. و از اشکالات او، ابن رشد در کتاب التهاافت و التهاافت جواب گفته است.

دو دیگر: شهرسنانی صاحب الملل و النحل است که خواجه طوسی، در اشارات از انتقادات او جواب گفته و به شدت بر او تاخته است.

سدیگر: امام فخر رازی است که در شرح خود بر اشارات، از شیخ انتقاد کرده، سپس خواجه طوسی (درگذشته ۶۷۲ ه. ق.) از اشکالات او جواب گفته و نیز صدرای شیرازی بعضی از اشکالات او را بر شیخ در الشواهد الربوبية نقل و رد کرده است.

۵. از مخالفان ناشناخته ابن سینا، یکی نیز ابن اثیر (درگذشته ۶۳۰ ه.) است که در تاریخ بزرگ خود ابن سینا را کافر و آثار او را الحاد آمیزی نامیده است چنانکه گوید: «و در شعبان ۴۲۸ هجری ابوعلی بن سینا حکیم فیلسوف مشهور وفات یافت که

۱. تهافت التهاافت، ۵۰۱-۵۰۰، چاپ دکتر سلیمان دنیا.

۲. المعبر، ۸۴/۳، چاپ حیدرآباد، ۱۳۵۸ ه. ق. «الفصل السادس عشر فی مناقضة الاحتجاج

المنقول عن ابن سینا». ۳. بیهقی، تتمه صوان الحکمة، ۱۱۱-۱۱۵.

۴. بیهقی، تتمه صوان الحکمة، ترجمه فارسی، ۲۹/۱.

صاحب تصانیف نامدار بر روش فیلسوفان است. مرگ او به اصفهان رخ داد، و او علاءالدوله ابوجعفر بن کاکویه را خدمت می‌کرد. و شک نیست که این ابوجعفر کاکویه فاسدالاعتقاد بود، و از این جهت ابن سینا به نوشتن کتابهای خود در الحاد و رد بر شریعت‌های آسمانی پرداخت!...^۱.

۶. یکی دیگر از مخالفان ابن سینا، ابومحمد عبدالله بن اسعد یافعی... (درگذشته ۷۶۵ هـ.ق.) است که می‌گوید «کتاب شفای او را خواندم ولی بهتر است که این کتاب را الشقاء نام نهند، زیرا شامل فلسفه است و دل هیچ متدینی بدان باز و گشوده نمی‌شود»^۲.

۷. ابن الصلاح فقیه شافعی معروف نیز از او ببدی یاد کرده و گوید: «وی از دانشمندان اسلام نیست، بلکه شیطانی از شیاطین انسی است»^۳.

۱. ابن اثیر، الکامل فی التاریخ، ۸/۹-۴۵۶، چاپ بیروت «... و لاشک ان اباجعفر کان فاسد الاعتقاد، فلهذا اقدم ابن سینا علی تصانیفه فی الاحاد والرد علی الشرائع...»

۲. ابن عماد، شذرات الذهب، ۲۳۷/۳.

۳. همانجا، ۲۳۷/۳ «وقال ابن الصلاح: لم یکن من علماء الاسلام، بل کان شیطاناً من شیاطین الانس.»

فصل هفتم

ناصر خسرو قبادیانی

(۳۸۴-۴۸۱ ه.ق.)

۱. حیات

ابومعین ناصر بن خسرو قبادیانی بلخی مروزی از شاعران و نویسندگان و حکیمان بزرگ و سخن گستر سده پنجم هجری است. درباره او هر چند پژوهش‌های نسبتاً تازه هم شده، ولی هنوز تحقیقات علامه سید حسن تقی‌زاده تازگی خود را از دست نداده است.^۱ کنیه او ابومعین و لقب و تخلص او «حُجَّت» است. در ماه ذوالقعدة ۳۹۴ ه.ق. مطابق با تیر یا مرداد ماه ۳۸۲ ه.ش. در قبادیان از نواحی بلخ چشم به جهان گشوده و پس از سال ۴۶۰ - و به روایت درست‌تر - در سال ۴۸۱ ه.ق. در یمگان از اعمال بدخشان وفات یافته است.

از آغاز زندگانی او این قدر می‌دانیم که از ابتدای جوانی در تحصیل علوم و فنون و السنه و ادبیات رنج فراوان برده است. از جمله قرآن مجید را بسیار خوانده و حفظ کرده است:

خواندن قرآن و زهد و علم و عمل مونس جان‌اند هر چهار مرا^۲
یا اینکه می‌گوید:

۱. این مقدمه در دیوان اشعار حکیم ابومعین حمیدالدین ناصر بن خسرو قبادیانی، تهران، چاپخانه گیلان، ۱۳۳۹ ه.ش. چاپ شده است.

۲. دیوان، ۲، چاپ مینوی - محقق. از این بعد، چه در مقدمه و چه در متن هر چه از دیوان ناصر خسرو نقل می‌شود، برگرفته از این چاپ است. و اگر از چاپ دیگری استفاده شده باشد، به آن چاپ اشاره خواهد شد.

مُقَرَّم به مرگ و به حشر و حساب کتابت زیر دارم اندر ضمیر^۱ گذشته از این، تقریباً در همه دانش‌های عقلی و نقلی متداول عصر، و مخصوصاً در علوم یونانی همچون ریاضی - از قبیل مَجِسْطِی و هِنْدَسَه اُقْلیدِس - و طِبِّ بقراط و جالینوس، و نجوم، و فلسفه (حکمت فلسفی)، و کلام (حکمت دینی) تبخّر یافته است. از مطالعه آثارش برمی آید که از مِلَل و نَحَل یعنی ادیان آسمانی و مذاهب فلسفی نیز اطلاعات نسبتاً وسیعی کسب کرده بوده است.

اشعار عربی و به احتمال زیاد - دیوان عربی هم داشته است.^۲ اما از دیوان تازی او چیزی به دست ما نرسیده است.

و نیز شبهه نیست که پیش از سَفَرِ مصر (سال ۴۳۷ ه. ق.) شعر می سروده است، اما غالب و بلکه همه اشعار او که در دست است ظاهراً پس از این سَفَر سروده شده است. خود وی در آغاز سَفَرنامه^۳ و هم در دیوان خود به شعر گفتن پیش از سَفَر اشاره می کند، و در بازگشت از سفر و وصول به بلخ هم چند بیت گفته که در سفرنامه درج است^۴، و در دیوان او نیست.

این حکیم حقیقت جوی که ذهن و قَاد و خاطر تیز او به اصول عقلی و نقلی زمان خود که اذهان متوسط را تسکین می داد - قناعت نمی کرده، به واسطه خوابی که در ماه جُمادی الاخره ۴۳۷ در جوزجانان دید از شراب خوردن توبه کرد،^۵ و به قصد

۱. دیوان، ۱۹۰.

۲. دیوان، ۳۷۲، که می گوید:

جان را زیهرِ مِذْحَتِ آلِ رسول
که رودکی و گاهی حسان گنم

۳. وزین پور، نادر، سفرنامه ناصر خسرو، ۱-۲.

۴. همانجا، ۵-۱۳۴.

۵. «... شراب پیوسته خوردمی، پیغمبر (ص) می فرماید که: قُولُوا الْحَقَّ وَلَوْ عَلَي أَنْفُسِكُمْ...» [راست بگوئید هر چند به زیانتان باشد] شبی در خواب دیدم که یکی مرا گفت: چند خواهی خوردن از این شراب که خَرَد زایل کند، اگر بهوش باشی بهتر [= بهتر است]. من جواب گفتم که: حکما جز این چیزی نتوانستند ساخت که اندوه دنیا کم کند. جواب داد که: بیخودی و بیهوشی راحتی نباشد؛ حکیم نتوان گفتن کسی را که مردم را به بیهوشی رهنمون باشد، بلکه باید چیزی طلبید که خرد و هوش را بیفزاید. گفتم که: من این را از کجا آرم؟ گفت: جوینده یابنده باشد، و پس سوی قبله اشارت کرد... چون از خواب بیدار شدم...، با خود گفتم که: از خواب دوشین بیدار شدم، باید که از خوابِ چهل ساله نیز بیدار گردم. روز پنجشنبه جمادی الاخر (۴۳۷)، سروتن

وصول به حقیقت به سفر قبله عازم شد، و در این راه با برادر کوچک‌تر خود ابوسعید و یک غلام هندی روانه حجاز شد. این مسافرت که هفت سال طول کشیده و با بازگشت به بلخ در جمادی‌الآخره سال ۴۴۴ ه. ق. و دیدار برادر دیگر خود خواجه ابوالفتح عبدالجلیل خاتمه یافته، مبدأ یک دوره جدید از زندگانی اوست. در این سفر، چهاربار حج کرده، و شمال شرقی و غربی و جنوب غربی و مرکز ایران و بلاد ارمنستان و آسیای صغیر و حلب^۱ و طرابلس و شام و سوریه و فلسطین و جزیره العرب و مصر - که قریب سه سال آنها بوده - و قیروان (در تونس) و نوبه و سودان را سیاحت کرده و پس از آنکه اغلب ایام خود را در پایتخت خلفای فاطمی یعنی مصر سپری کرده و در آنجا داخل مذهب اسماعیلیه و طریقه فاطمیان شده^۲، به قصد ترویج آن مذهب و نشر دعوت فاطمی در خراسان، به وطن خویش بازگشته است. ناصر در این سه سال، درجات سیر باطنیان را طی کرده و از مراتب «مستجیب» و «مأذون» و «داعی» بالاتر رفته به مقام «حجتی» رسیده، و یکی از «حجت»‌های دوازده‌گانه فاطمیان در دوازده جزیره نشر دعوت شده. و از طرف امام فاطمی آن زمان یعنی ابوتمیم مُعَد بن علی المستنصر بالله^۳ (خلافت از ۴۸۷-۴۲۷ ه. ق.)، «حجت جزیره خراسان» تعیین شده، و به مأموریت، یعنی دعوت مردم به طریقه اسماعیلیان و بیعت فاطمیان در ممالک خراسان و سرپرستی شیعیان آن

بشستم، و به مسجد جامع شدم و نماز کردم، و یاری خواستم از باری...» (سفرنامه، ۲)
 ۱. در همین شهر حلب (در مَعْرَة النعمان، که به قول خودش، پانزده فرسنگ از حلب فاصله داشته) به دیدار ابوالعلاء مَعْرَی (فت، ۴۴۹ ه. ق.) شاعر و فیلسوف نایب‌نایب عرب رفته است و... در آن شهر مردی بود که او را ابوالعلاء مَعْرَی می‌گفتند. نایب‌نایب بود. و رئیس شهر او بود. نعمتی بسیار داشت و بندگان و کارگران فراوان. و همه شهر او را چون بندگان بودند. و خود طریق زهد پیش گرفته بود. گلیمی پوشیده و در خانه نشسته و نیم من نان جَوین راتیه کرده، جز آن هیچ نخوردی...» (سفرنامه، ۱۴).

۲. در گرویدن ناصر به مذهب اسماعیلی، فقیه و متکلم و مبلغ فاطمی المؤید فی الدین شیرازی بسیار تأثیر داشته است.

۳. از این «المستنصر بالله» به ضرورت شعر، به «مستنصر از خدا» نیز تعبیر کرده. چنانکه می‌گوید (دیوان، ۱۳۵):

منگر بدان که در دَره یُمگان	محبوس کرده‌اند مجانینم.
«مستنصر از خدای» دهد نصرت	زین پس بر اولیای شیاطینم

سامان و به قول خودش «شَبَانِي رَمَهُ مُتَابِعَان دِينَ حَقَّ» به ایران بازگشته است. و به این فقرات در اشعار خود اشاراتِ بیشمار دارد.

در وقتِ بازگشت از مصر و حجاز به وطنِ خود بلخ، پنجاه سال قمری از عمرِ او گذشته بود. فرار او از بلخ به هر حال پیش از سال ۴۵۳ ه. ق. که تاریخ تألیف زادالمسافرین است واقع شده است؛ چه در آن کتاب از بیرون رانده شدن خود از بلخ سخن می‌گوید. و چون هم غالبِ قصاید و اشعارِ او که در دست است، و هم اغلبِ مُصَنَّفَاتِ او، بعد از هجرت از بلخ نوشته شده، از کارِ او در بلخ پس از بازگشت از سَفَرِ مصر، اطلاعی نداریم. اما شکی نیست که در آنجا شوق و هَمَّتِ خود را صرفِ ترویجِ مذهبِ اسماعیلیان کرده است. ناصر به سببِ شهرت یافتن در شاعری و حکمت و قدرتِ بسیاری که در فنِّ مناظرهٔ کتبی و شفاهی داشته، و نیز به سببِ خصومتِ عالِمَان و غوغایِ جاهلانِ دشمنانِ زیادی پیدا کرد و خصوصاً دعوتِ صریحِ او به سوی خلیفهٔ فاطمی - که همواره در اشعار و آثارِ خود، او را «میانجی»، «امام» و «خداوندِ زمان» و «امیرالمؤمنین»، و خود را «بنده» و «نایب» و «مأمور» و «امین» و «مُختار» و «سفیر» او می‌خواند، و مکرّر در دیوانِ خود نام او را می‌برد - موجبِ تحریکِ غَضَبِ علمای خراسان و مخصوصاً بلخ، و شورشِ عامّه، و خشمِ سلطان یا امیرسلجوقی، و شاید تکفیرِ خلیفهٔ بغداد شده، و تهمتِ «بددینی» و «فرمطی» و «ملحد» و «رافضی» بودنِ او برای او به ارمغان آورده و او مجبور به فرار گشته است، و چندی در نهان می‌زیسته است و از همین جاست که در وجه دین می‌گوید «حَجَّتْهَا از آنظار پوشیده باشند»^۱ وی پس از مدتی بر اثر فشارِ بیشترِ مجبور به ترکِ بلخ شده، و لهذا به مازندران پناه برده، و شاید به مناسبتِ اینکه امرایِ گرگان و اسپهبدانِ طبرستان شیعی مذهب بوده‌اند به حمایتِ بزرگانِ آن سامان روی آورده است.

معلوم نیست که ناصر چه مدّتی در طبرستان بوده، و قبل از آن و بعد از آن - تا رسیدن به بدخشان - کجاها بوده است. ولی به هر حال، ممکن است میل به نزدیکی به خراسان او را به قَصَبه یا قلعهٔ یمگان در اقصایِ خاکِ بدخشان کشیده، و از قرارِ معلوم، تا آخر عمر در این قصبه اقامت داشته و به ادارهٔ کارِ دعوتِ فاطمی در خراسان مستقرّ بوده است. اخراجِ ناصر از زادگاهِ خود و سخت‌گیری و تهدید و

نفرین و طعن و لعن و هرگونه آزاری که به او وارد می‌آمده، او را سخت متأثر ساخته، و از این ستم‌ها و مظلومیت و بیچارگی و آوارگی و محبوسی خود در تنگنای درّهٔ یمگان اغلب می‌نالد، و از جفای روزگار و بدحالی و سختی زندگانی و تنهایی و بی‌خانمانی خود در آن زندان و مخصوصاً از غربت شکایت دلسوز جانگداز سر می‌دهد، ولی در عین حال به جبر و بی‌اختیاری نمی‌گراید و همه جا می‌گوید: این مصائب و سختی‌ها، اختیاری است و آن همه را در راه دین و عقیدهٔ خود برمی‌تابد. و اگر پای‌بندی به عقیده و اندیشهٔ خود نمی‌داشت از تحصیل عزّ و جاه عاجز نبود، و اگر اکنون نیز از راه و عقیده و شیوهٔ خود برگردد و آن را فروگذارد همه‌گونه جاه و جلال صوری نزد امیران و خلفا و سلاطین تواند یافت.

از خصوصیات ناصر، گذشته از مقام حُجّتی، جویندگی او بوده است: از این شهر به آن شهر، پُرسان پُرسان می‌رفت، و از دریا به خشکی راه می‌پیمود تا حکمت بیاموزد:

پرسنده همی رفتم از این شهر بدان شهر جوینده همی گشتم از این بحر بدان بر^۱
و سؤال خود را از پارسی و تازی و هندی و ترکی و سندی و رومی و عبری همه
می‌پرسید، و برای این منظور، بسی روزها که از سنگ، بستر و بالین ساخته و از ابر
خیمه و چادر گرفته است:

برخاستم از جای و سَفَر پیش گرفتم نَز خانه‌م یاد آمد و نَز گلشن و منظر
از پارسی و تازی و هندی و ز تُرک و ز سندی و رومی و زِ عبری همه یکسر
وز فلسفی و مانوی و صابی و دهری در خواستم این حاجت و پُرسیدم بی‌مَر
از سنگ بسی ساخته‌ام بستر و بالین وز ابر بسی ساخته‌ام خیمه و چادر^۲...

۲. اطلاعات، سبک، آثار

ناصر خسرو، حکیم است، اما حکیم به دو معنی بکار می‌رود: حکیم دینی و حکیم فلسفی. حکیم دینی کسی است که علل اشیاء را جستجو می‌کند و در این راه به افراط (تَفَلُّسُف = فیلسوف‌نمایی) و تفریط (= تعطیل اندیشه) نمی‌گراید و از چارچوب شریعت بیرون نمی‌رود. و به همین دلیل است که سید شریف جرجانی (فت، ۸۱۶ ه. ق.) وقتی «حُکماء» را تعریف می‌کند می‌گوید: «حُکماء، کسانی هستند

که گفتار و کردارشان بر طبق سُنّت یعنی شریعت است»^۱. چنین کسانی «حکیم دینی» هستند یعنی متکلم، و مقابل ایشان «حکیمان فلسفی» اند که چون عقل خود را بیش از حد معقول بکار می‌برند دچار حیرت و تناقض می‌شوند. شیخ محمود شبستری در این باره می‌گوید:^۲

حکیم فلسفی چون هست حیران نمی‌بیند ز اشیا غیر امکان
ز امکان می‌کند اثبات واجب از این حیران شد اندر ذات واجب
ناصر خسرو نیز این معنی را به شیوه خود بیان می‌کند و «حکیمان فلسفی» را به نام «دهری شیدا» نکوهش می‌کند:

عالم قدیم نیست سوی دانا مشنو مُحالِ دهری شیدا را
چندین هزار بوی و مزه و صورت بر دهریان بس است گواما را
بَرَزَس که کردگار چرا کرده‌ست این گنبدِ مَدُورِ خضرا را
وین جان گجا شود چو مجرد شد وین جا گذاشت این تن رسوا را^۳
(دیوان، ۱۶۶-۱۶۷)

و از این دو بیت ناصر، جدایی «حکمت دینی» از «حکمت فلسفی» به خوبی بر می‌آید

کتاب ایزد است ای مرد دانا معدن حکمت

که تا عالم‌پای است اندر این معدن همی باید

چو سوی حکمت دینی بیابی ره، شوی آگه

که افلاطون همی بر خلقِ عالم باد پیماید^۴

در همه آثار ناصر این فکر دنبال می‌شود یعنی تفکر در حوزه دین و برای حمایت از دین. و او هر چند حکیم و متفکر است ولی هرگونه تفکر فلسفی را که از این حوزه خارج گردد، و سربه‌گُفر و الحاد بزند - همچون اندیشه‌های پسر زکریّا (امام محمد زکریّا رازی فت، ۳۱۹ ه. ق.) و ابوالعبّاس ایران شهری (در قرن سوم - چهارم) به باد انتقاد شدید می‌گیرد و آنها را «دهری» و «طباعی» و «مُنکر صانع» و «مُهَوّس بی‌باک» می‌خواند:

۱. جرجانی، سید شریف، تعریفات، ۴۱.

۲. شبستری، محمود، گلشن راز، ۷۰، به کوشش دکتر صمد موحد.

۳. ناصر خسرو، دیوان، ۱۶۶-۱۶۷. ۴. همانجا، ۴۰.

زندگی و شادی اندر علم دین است ای پسر
خویشتن را، گرنه مستی، مست و مجنون چون گنی
شعرِ حجت را بخوان و سوی دانش راه جوی
گرهمی خواهی که جان و دل به دین مرهون کنی
چون گشایش‌های دینی توزلفظش بشنوی

سُخره زان پس برگشایش‌های افلاطون کنی^۱
اطلاعات وسیع ناصر خسرو، مایهٔ آفرینش آثارِ گوناگونی به نثر فارسی شد که
نامبردارترین آنها جامع‌الحکمتین (در بیان حکمت دینی و حکمت فلسفی)^۲،
زاد‌المسافر یا زاد‌المسافرین^۳ (در معقولات و علوم الهی، بنابر مذهب اسمعیلیه)^۴،
وجه دین^۵ (در بیان و تأیید مذهب اسمعیلیه)، و سفرنامه است. در نظم نیز دیوان
قصاید، و دو مثنوی فلسفی - کلامی سعادت‌نامه^۶ و روشنایی‌نامه^۷ را ساخته است
که انتساب این دو کتابِ اخیر به وی اندکی مورد تردید است. این حکیم فاضل سیّاح
مُناظر و مُباحث، بی تردید یکی از شاعران بسیار توانا و زبان‌آور و مضمون آفرین زبانِ
فارسی است. طبع وی نیرومند، و سخنش استوار است، و اسلوبی نادر و خاص
خود دارد. زبانِ بیانِ او به زبانِ شاعران آخر دورهٔ سامانی نزدیک می‌شود. ویژگی
عمدهٔ شعرِ او اشتغالِ آن بر مَواعِظ و حِکَم بسیار است، و نیز جنبهٔ دعوتِ مذهبیِ او
به اشعارش رنگِ دینی آشکاری داده است، و در همان حال بیانِ او منطقی و همراه با
قیاسات خطابی و عقلی هر دو است، و درست به همین دلیل، از هیجانات و
عواطفِ شاعرانه و خیالاتِ باریک و دقیقِ شاعران دیگر خالی است. اما در بیان

۱. دیوان، ۲۴-۲۵.

۲. ناصر خسرو، جامع‌الحکمتین، به کوشش هانری کرین و دکتر محمد معین، طهوری، ۱۳۶۳.

۳. ناصر، خود از این کتاب، به عنوان زاد‌المسافرین یاد کرده (دیوان، ۱۴۵):

ز تصنیفاتِ من زاد‌المسافر که معقولات را اصل است و قانون
اگر بر خاکِ افلاطون بخوانند ثنا خواند مرا خاکِ افلاطون

۴. ناصر خسرو، زاد‌المسافرین، به کوشش علی قویم، تهران، ۱۳۴۱ ه. ش.

۵. ناصر خسرو، وجه دین، چاپ افست (از روی چاپ برلین ۱۳۰۳ ه. ش.) طهوری، ۱۳۴۸ ه. ش.

۶. ناصر خسرو، سعادت‌نامه، نقل از دیوان، اصفهان، کتابفروشی تأیید.

۷. ناصر خسرو، روشنایی‌نامه، نقل از دیوان به اهتمام نصرالله تقوی، اصفهان، کتابفروشی تأیید.

اوصافِ طبیعت و فصولِ سال و شب و روز و درخشش ستارگان و نظایر آنها قدرتِ شاعرانه بسیاری نشان داده است. در یک کلمه، ناصر غزل سرای نیست بلکه حکمت جوی است، اوّلی را مایه فرومایگی و چاکری می داند، و دومی را سرمایه افتخار و بزرگواری^۱؟

برای فهمیدنِ شخصیتِ ناصر خسرو، خواننده باید پیش از آغاز مطالعه دیوان او، کسی را در نظر آورد که چون به اصولی پای بند است، و زمانه و اهل زمانه، آن اصول را بر نمی تابند، و او را در کمالِ حقانیت و صلاحیتِ ناحق و عاری از صلاح می شمارند، دلش به درد آمده است. و به دلیل آنکه از دنیا و مافیها جز زبانِ تیز و منطق و بیانِ روشن چیزی ندارد، در برابرِ نامالایمات، نامردمی ها و حق کشی ها، تیغ زبان برکشیده و با آن تیغ به همه مخالفانِ اصولِ خود می تازد، و شاه و فقیه، اموی و عباسی، آشنا و بیگانه، ترک و تازی، عراقی و خراسانی، زاهد و صوفی، عارف و عامی را موردِ تعرض قرار می دهد. ظاهراً تنها اهلِ یُمگان، که رشته اطاعتِ المستنصر بالله فاطمی را به گردن داشته اند، و به دستور او، ناصر را زنهار داده بودند، موردِ لطف او قرار گرفته اند، و لذا ناصر آن مردم را «اهل زنهار» و «لشکر فرشته» خوانده است (در مقابلِ دیگران، بویژه مخالفانِ خود، که آنان را «دیو» خوانده است):

یُمگیانْ لَشکرِ فرشته اند	گرچه دیوان پلید و غدارند
دیو با لشکرِ فرشتگان	ایستادن به خربت کی یارند؟
زینهارم نهاد امام زمان	نزد ایشان که اهل زنهارند
اهل غار پیمبرند همه	هر که با «حُجّت» اندر این غارند ^۲

از مطالعه دقیق دیوان و برخی از آثارِ ناصر، گاهی یک شخصیتِ دوگانه (=

در صفت روی بُتِ سغتری
جز که فرومایگی و چاکری
علت این گنبد نیلوفری
علم نخوانی و هنر نشمری
(دیوان، ۱۵۶)

۱. فخر چه داری به غزلهای نغز
این نبود فضل و نیابی بدین
فخر بدان است بدانی که چیست
مدح و دبیری و غزل را نگر

۲. دیوان، ۴۷۴.

(ambivalent) نمایان می‌گردد که از لحاظ روانشناسی شخصیت بسیار شایان تأمل است؛ (و این حالت البته میان شاعران فارسی عام است، و در مورد ناصر - در قیاس با شاعران دیگر - بسیار اندک است) یعنی: وی گاه از ته دل ناله سر می‌دهد، و از غریبی و بیگسی و تنهایی و بینوایی فغان برمی‌آورد، و از اینکه «کژدم غربت» او را «آزرده»، و به گیتی جز او را زیون نیافته «ناله سر می‌دهد؛ اما از سوی دیگری اعتنایی و استغنا نشان می‌دهد و کسانی را که «بیهوده چرخ نیلوفری را نکوهش می‌کنند» سبک و بیخرد می‌شمارد.

۳. تأثر از قرآن و حدیث

ناصر خسرو در کتب و اشعار خویش، معانی قرآن مجید و مضامین احادیث نبوی و ائمه معصومین را به طرق گوناگون ایراد کرده است. و تسلط خود را در فهم معانی کتاب مجید از یک سوی، و نیز استنباط معانی از سخنان بزرگان دین از سوی دیگر آشکار می‌سازد. تسلط این شاعر و حکیم دینی به مفردات قرآن تا بدانجاست که گاهی آنها را در میان جمله‌های خود می‌آورد، مانند «مسنون» (حجر، ۱۵ / آیه ۲۶)، «عرجون» (یس، ۳۶ / آیه ۳۹)، «غسلین» (حاقه، ۶۹ / آیه ۳۶)، «شعوب و قبایل» (حجرات، ۴۹ / آیه ۱۳)، «سراء» و «ضراء» (آل عمران، ۳ / آیه ۱۳۴) و مانند آنها. گاهی نیز لغات مرکب، مانند «دارالسلام» (یونس، ۱۰ / آیه ۲۵)، «اصحاب الرقیم» (کهف، ۱۸ / آیه ۹)، «عروة الوثقی» (بقره، ۲ / آیه ۲۵۶)، و «لؤلؤ مکنون» (طور، ۵۲ / آیه ۲۴)، و نظایر آنها را بکار برده است. در برخی موارد حتی خود ترکیباتی از قرآن مجید ساخته است، مانند: «مکان العلّی» (از «مکاناً علیّاً»، مریم، ۱۹ / آیه ۵۷) و «شمس الضحی» (از «وَالشَّمْسِ وَضُحَاهَا»، شمس، ۹۱ / آیه ۱۰).

۴. اندیشه‌های فلسفی، کلامی - سیاسی

پیش از هر چیز باید دانست که ناصر خسرو اسمعیلی است؛ و از این جهت، عقاید او یکسره مطابق با طریقه اسمعیلیّه و آرای خلفای فاطمی مصر و مغرب است. که آنها را در کتاب‌های قدیم گاهی نیز «شیعه سبعیّه» و دشمنان ایشان، «ملاّجده» و «قراّمطه» نامیده‌اند. ولی ناصر خسرو به معنی تام کلمه قرمطی نبوده، و در سفرنامه (۱۱۳-۱۲۴)، دکتر وزین پور) از قراّمطه بوسعیدی لحسا به لحن

طعن آمیزی سخن می‌گوید! از نوشته‌های او، چه نظم و چه نثر، به روشنی برمی‌آید که پس از بازگشت از مصر سخت زاهد و عابد بوده، شراب نمی‌خورده - و از شرابخوارانی که با زیرکی رخصت‌های فقیهان را بهانه گرفته، بویژه «سیکی» و «می‌پخته» را به فتوای امام ابوحنیفه نعمان حلال می‌شمرده‌اند، به تعبیرات تند و تسخر زنان یاد می‌کند، و هرگونه «رخصت» را «حیلت» می‌شمارد^۲، به نماز و روزه مداومت داشته، و بلکه به درجه ریاضت شاقه، و به قول خودش «ترکِ حلال» در زهد مبالغه و به احکام شرعی و واجبات و مستحبات مواظبت می‌کرده است، و در سفرنامه (۴، دکتر وزین پور) بترک مال و منال دنیا تصریح دارد، و می‌گوید که «از روزی که از نهر قرات عبور کرده (یعنی به قلمرو فاطمیان قدم گذاشته) از لذات دنیا دست شسته است.

باطنیّه اسمعیلیّه، در طئی مراتب روحانی دعوت خود به هفت درجه اعتقاد داشته‌اند که از بالا به پایین به اصطلاحات (۱) «ناطق» (۲) «آساس» (۳) «امام» (۴) «حُجّت» (۵) «داعی» (۶) مأذون و (۷) «مستجیب» نامیده می‌شد^۳، و ناصر درجات پایین را سیر کرده به مرتبه حجتی رسیده و یکی از حُجّت‌های دوازده گانه شده بود. از این حُجّت‌های دوازده گانه، که هر کدام حجت یک جزیره بودند، چهار نفر همیشه ملازم خدمت امام زمان و هفت نفر مأمور جزایر سبعة (= هفت اقلیم یا

۱. «لحسا، شهری است که همه سواد و روستای آن حصارى است... سلطان آن... مردم را از مسلمانی بازداشته بود و گفته: نماز و روزه از شما برگرفتم... و نام او ابوسعید بوده است. و چون از اهل شهر پرسند که چه مذهب داری، گویند که ما ابوسعیدی‌ایم. نماز نکنند و روزه ندارند، ولیکن بر محمد مصطفی مقرراند».

۲. دیوان، ۲۸۷:

رخصت داده‌ست مرتو را که بخور	شهره امامت نبید قُطْرُبْلَى
رخصت و حیلت مهارهای تو شد	تو ز پس این مهارها جَمَلَى
حیلت و رُخصت هُبَلْ نهاد تو را	تو تَبَع مَکَر حیلَه گر هُبَلَى!

۳. ناصر خسرو در یک جا این مراتب را چنین برمی‌شمارد (جامع‌الحکمتین، ۱۱۰) «... همچنانکه جواهر هفت‌اند - از زر و سیم و آهن و مس و ارزیز و سرب و سیماب - مردم را نیز اندر مراتب دعوت هفت منزلت است، از رسول و وصی و امام و حجت و داعی و مأذون و مستجیب». البته فرقه‌های دیگر اسمعیلی، برخی اوقات، تعبیرات دیگر بکار برده‌اند - چنانکه اشارت رفت.

هفت کشور) بودند که از آن جمله در عهد المستنصر بالله، ناصر خسرو، «حُجَّتِ جزیره خراسان» بود. اما این اسامی و اصطلاحات، که بیشتر از آثار ناصر خسرو استخراج شده، همواره با اسامی و اصطلاحات اسماعیلیان منطبق نیست، بویژه اینکه پیروان حَسَنِ صَبَّاح (وفات، ۵۱۸ ه. ق.) که معمولاً خود را «اتباع دعوتِ جدید» نزاری نامیده بودند برای درجّات سیر خود اصطلاحات دیگری داشته‌اند مانند «سوس»، «داعی کبیر»، «رفیق»، «لاصِق»، «فِدائی» و جز این‌ها؛ و همین گروه، منطقه دعوتِ حُجَّتِ‌ها را به جای «جزیره»، «بحر» می‌گفته‌اند.

تأویل و اهمّیت آن

اسماعیلیه به تأویل قائل‌اند، و آیات و احادیث مربوط به احکام شرع را یکسره تأویل می‌کنند، و منکر تأویل و پیروانِ ظواهرِ شریعت و تنزیل را، «ظاهری» می‌نامند، و بر آنها بسیار طعن می‌زنند. بررسی آثار ناصر خسرو نیز این مطلب را صریحاً آشکار می‌سازد که او نیز مانند بسیاری از معتزله، اسمعیلیه، و فلاسفه اسلامی - بویژه ابن‌رشد - معتقد به تأویل است، و از جمله شیوه تمثیل و تصویر قرآن مجید را برای توده مردم سزاوار می‌داند و معتقد است که الفاظِ ظاهری بسیاری از آیات قرآنی تمثیل از معانی مجرّدی است که اگر به صورت علمی بیان می‌شد عقولِ مُعتادِ به جسم و ماده‌گرای عامّه و اهلِ ظاهر آنها را بر نمی‌تافت. به عبارت دیگر، دین، تعبیر رمزی و تمثیلیِ حقایقِ عقلی و فلسفی مجرّد است؛ یعنی آنچه را که اهلِ تأویل به صورتِ مجرّداتِ عقلی و حقایقِ فلسفی ادراک می‌کنند، خدائی تعالی از آن معانی، برای توده مردم، در کتابِ مجید، به صورتِ رمزی و تمثیلی از میوه، شیر، شهد، و حور و غلمان و لذّاتِ دیگر تعبیر فرموده است تا آسان‌تر دریابند و راحت‌تر بدانها دل بدهند. به نظر وی، حقیقتِ عبادات نیز از این قاعده مستثنی نیستند. حتّی ناصر چون مردم را «فتنه امثال» می‌بیند و از «مغز و معنی مَثَل» دور، الزاماً خود را از عوامّ که «پوست و مَثَل» را می‌گیرند و از معنی بی‌خبرند، گریزان می‌شمارد:

خلق همه فتنه بر مَثَل‌اند	تو ز پس مغز و معنی مَثَلی
مغز تو داری و پوست اهلِ مَثَل	وز همگان تو نفور زین قِبَلی ^۱

۱. دیوان، ۲۸۸. نفور = گریزان؛ قِبَل = جهت، سبب.

بر ظاهر امثال مروکّهت نفزاید نزد عقلا جز همه خواری و نکالی
 راهیست بدین اندر مر شیعت حق را جز راه حروری و گرامی و کیالی^۱

دریای سخن ها سخن خوب خدائی است
 پرگوهر با قیمت و پُرلؤلؤ لالا
 شور است چو دریا به مثل صورت تنزیل
 تأویل چو لؤلؤست سوی مردم دانا
 از بهر پیمبر که بدین صنع ورا گفت
 «تأویل به دانا ده و تنزیل به غوغا»
 غواض تور را جز گِل و شورا به نداده است
 زیرا که ندیده است ز تو جز که مُعادا
 معنی طلب از ظاهر تنزیل چو مردم

خرسند مشو همچو خراز قول به آوا^۲
 و هم او در کتاب وجه دین، هر چند دانستن «روی دین» را مفید دانسته و با نوعی
 طنز آشکار و تشخّر زدن می گوید «مردم همه چیزها را به روی توانند شناخت» (۵،
 برلین، مطبعة کاویانی، ۱۳۰۳ ه. ق.)، اما کتاب خود را «بر پنجاه و یک گفتار نهاده»^۳ و
 همه این گفتارها را، تأویل کرده است و مکرّر می گوید «اندر تأویل اَعُوذُ بِاللّهِ» و «اندر
 تأویل تیمّم کردن» و «اندر تأویل بانگ نماز» و «اندر تأویل نماز آدینه»، و «اندر تأویل
 واجب اطاعت امام زمان» و جز اینها.
 معروف این است که اسماعیلیان خود، و دست کم درجات بالاتر آنها باطناً به
 احکام ظاهری دین اصلاً اعتقادی نداشته اند، ولی زمانی که کسی داخل طریقه آنها
 شده و دعوت را می پذیرفته، ابتدا با او مُدارا کرده و کشف راز نمی کرده اند. ولی پس

۱. همانجا، ۴۴. حروری = منسوب به حرویه از فرقه های نخستین و مهم خوارج؛ گرامی (در
 اصل گرامی، که به ضرورت شعر گرامی خوانده می شود) پیروان ابوعبدالله محمد بن کرام
 سیستانی از علمای ظاهری (وفات، ۲۵۵ ه. ق.)؛ کیالی (پیروان ابن کئال) از علمای ظاهری.

۲. همانجا، ۶-۷. مُعادا (= مُعاداة) = دشمنی نمودن؛ اختلاف.
 ۳. رسائل «اخوان الصفاء» نیز شامل ۵۱ کتاب است، و تأثر اسمعیلیّه (و حتی یگانگی آن
 جماعت با اخوان) کاملاً از مطالعه آثار آنها پیداست.

از آنکه به درجات بالا رسید و در سیر مراتب ترقی کرد، حقیقت اعتقاد خود را که انکارِ ظواهرِ شرع بوده، بر او افشاء می کرده‌اند. و این معنی تا حدودی با مطالعه دقیق آثار این طایفه، بویژه آثار ابوالحسن علی بن محمد دیلمی (سده سوم ه. ق.) صاحب کتاب العطف^۱ و ابویعقوب سجستانی (قتل، ۳۳۱ ه. ق.) صاحب کتاب الینایع^۲ روشن می‌گردد. ولی همواره در نوشته‌های آنها نوعی تحاشی و اجتناب علنی از این عقیده باطنی به چشم می‌خورد. لذا یکی از نویسندگان این گروه می‌گوید: «این گروه به ظاهر و باطن شریعت هر دو قائل‌اند. و کسی را که به باطن بدون ظاهر عقیده دارد و یا ظاهر را بدون باطن می‌پذیرد کافر می‌شمارند. و در این باره داعی کبیر المؤید فی الدین می‌گوید: هرکس که به باطن و ظاهر با هم عمل می‌کند او از ماست، ولی آنکه به یکی از آن دو بدون دیگری عمل می‌کند، سگ از او بهتر است و او از ما نیست».^۳

از بیانات و اظهارات ناصر خسرو، در اشعار و تألیفات خود نیز، خلافِ مطلب بالا ظاهر می‌شود، چه او نیز مانند المؤید نه تنها به اعلی درجه مواظب و مراقب اعمال شرعی می‌نماید، بلکه در کتاب وجه‌دین - که برای خود اسمعیلیان و مستجیبان نوشته شده - صریحاً منکر ظاهر را از «دَجَالِ باطنیان» می‌نامد و بر او طعن می‌کند، و منکر تأویل را نیز «دَجَالِ ظاهریان» قلمداد می‌کند.^۴ ولی در عین حال، به تقیه و حيله در دعوت، و اظهار مطلب بر حسب عقل و فهم مخاطب که شیوه همه باطنیان بوده است، توصیه می‌کند:

بصارت بیلغد باید که تو ز خر به نه‌ای گر بچشمی بصیر

۱. عطف الالف المألوف علی اللام المعطوف، قاهره، مطبعة المعهد الفرنسی للآثار الشرقیه، ۱۹۶۲.

۲- کتاب الینایع، بیروت، لبنان، المكتبة التجاری للطباعة و التوزیع و النشر، الطبعة الاولى، تقدیم و تحقیق مصطفی غایب، ۱۹۶۵.

۳. الینایع، «مقدمه»، ۱۱ «مَنْ عَمِلَ بِالْبَاطِنِ وَ الظَّاهِرِ مَعاً فَهُوَ مِنَّا، وَ مَنْ عَمِلَ بِأَحَدِهِمَا دُونَ الْآخَرِ، فَالْكَلْبُ خَيْرٌ مِنْهُ وَ لَيْسَ مِنَّا».

۴. وجه‌دین، ۲۸۰-۲۸۱ «دَجَالِ یک چشم یکی آن است که خلق را به سوی ظاهر بیفگند،... و دیگر دَجَالِ است یک چشم که او خلق را سوی باطن دعوت کند... دَجَالِ ظاهریان آن است که باطن را باطل کند، و دَجَالِ باطنیان آن است که ظاهر را باطل کند؛ و این هر دو دَجَالِ را دین نیست، و متابعان ایشان از شریعت دورند، و هر دو دَجَالِ با گروهان خویش اندر آتش‌اند...».

بیاموز و مآموز مر عام را ز علم نهانی قلیل و کثیرا
 به هر حال، ناصر خسرو، چنانکه قبلاً نیز اشاره شده است، اهل باطن است، و
 اعتقاد درونی او هر چه بوده، خود را «حکیم دینی» و گفتار خود را «سخن دینی»
 می‌داند و معتقد است که اهل فلسفه و حتی مردانی همچون «افلاطون باد
 می‌پمایند» و یاوه می‌گویند، و خلاصه تفسیر باطنی مطلق را نمی‌پسندد، و آن
 شیوه را خاص «فلسفه» و فلاسفه می‌داند و همانند «افیون» می‌پندارد؛ سخن او هر
 چند تأویل معنی قرآن است، اما فلسفه یونانیان نیست:
 آن فلسفه است وین سخن دینی این شکر است و فلسفه هپیون است!
 در خانه رسول چو ماه نو تأویل روز روز بر افرون است^۲

آرای فلسفی ناصر

اسمعیلیه، علم و اعتقاد را غایت هستی و زندگانی بشر می‌دانند، و به بهشت و
 دوزخ جسمانی قائل نیستند (در اینجا نیز با اخوان الصفاء هم عقیده‌اند)، ولی برای
 مبتدیان این کلمات را به معنی معمول و متداول آنها تفسیر می‌کنند، اما چون به
 خداوندان مراتب بالا یعنی ارباب معرفت می‌رسند، بهشت را به لقاء یا دیدار
 خداوند و اتصاف و تخلّق به اخلاق الهی، و یا نفس انسان کامل؛ و دوزخ را به حرمان
 از معارف و گرفتاری و توغل در ماده و یا نفس انسان جاهل و محروم از لقای خدا و
 جز آن تأویل می‌کنند^۳. بعث و نشور و رستاخیز را نیز به صورت جسمانی قائل
 نبوده‌اند، و احکام شرعی را نیز چنانکه اشارت رفت تأویل می‌کردند، و احکام فقه را
 «هوئی و هوّیس ریاست جویان» می‌شمردند^۴. برخی از اشعار ناصر خسرو نیز - با همه

۱. دیوان، ۱۹۱، چاپ سید نصرالله تقوی. نیز، وجودین، ۱۴۲ و ۱۳۵. الْقَعْدَن = گردآوردن.

۲. یوان، ۲۵۷، مینوی - محقق. هپیون = آفیون.

۳. بسنجید با این ابیات حاجی سبزواری (منظومه، ۳۳۴، چاپ ناصری):

فَجَنَّةُ اللَّقَا وَ جَنَّةُ الصَّفَّةِ يُشْمِرُ لِكُمِّلِ غَرْسِ الْمَعْرِفَةِ
 إِنْ تُغْرِسُوا فَمِثْلَ هَذَا فَاغْرِسُوا وَ فِي ابْتِغَائِهِ بِجِدِّ نَافِسُوا
 = کاشتن درخت معرفت برای کاملان بهشت دیدار و اتصاف به صفات و اخلاق الهی را میوه
 می‌دهد. پس اگر درخت می‌کارید چنین درختی بکارید (= اهل معرفت و طالب آن باشید) و در
 جستجوی آن جداً همچشمی کنید.

۴. زادالمسافرین، ۳، چاپ قویم.

تقیّد به شریعت - در این معانی صریح است:

چندکنی جای چنین به گزین
جای خور و خواب تو این است و بس
آرزوی خویش بیابد در او
گر تو در او گزسنه و تشنه‌ای
من نه همی طاعت از آن دارمش
کارستور است خور و خفت و خیز
نیستی آگاه تو هیچ از بهشت
تا شناسی تو لطیف از کثیف

چون نروی سوی سرایی جزاین؟
و آن نه چنین است مکان و مکین
هر کسی از خلق کهن و مهین
مرغ مسمّن خور و ماء معین
تسامی و شیرم دهد و انگبین
شوتوبخور چون گنی ابرو بچین
خورچه کنی گر نه خری راستین
مانده‌ای اندر قفص آهنین^۱

روی‌زی محراب کی کردی اگر نه در بهشت

بر امیدن آن و دیگر و قلّیه و حلواستی^۲.

مردکی را به دشت گرگ درید
آن یکی ریست در بُن چاهی
این چنین کس به حشر زنده شود؟
تیز بر ریش مردم نادان^۳
گاهی چون حکیمان، و فارغ از توجّه به ادیان، سؤالاتی مطرح می‌کند که به هیچ
روی با اعتقادات مرسوم زمانه بویژه اعتقادات دینی دمساز نیست: اگر طینت انسان
زیباست چرا چهره رومی سفید و صورت حبشی سیاه است؟ اگر اصل سعادت‌مندی
همه بندگان بود چرا یکی شوربخت و دیگری نیک‌بخت است؟ این همه اختلاف در
آفرینش از کجاست؟ چرا نعمت منعم و توانگر دریا دریاست و تیره روزی و محنت
درویش و بی‌مایه کشتی کشتی؟

بار خدایا اگر ز روی خدایی
چهره رومی و صورت حبشی را
طلعت هندو و روی ترک چرا شد
از چه سعید افتاد و از چه شقی شد

طینت انسان همه جمیل سرشتی
مایه خوبی چه بود و علت زشتی؟
همچو دل دوزخی و روی بهشتی؟
زاهد محرابی و کشیش گنشتی؟

۱. دیوان، ۴۵۶-۴۵۷.

۲. دیوان، ۲۲۷.

۳. دیوان، ۵۰۷، نصرالله تقوی.

چیست خلاف اندر آفرینشِ عالم چون همه را دایه و مشاطه تو گشتی
نعمتِ منعم چراست دریا دریا میخنتِ مفلس چراست کشتی کشتی؟^۱

- اثباتِ صانع

به نظرِ ناصر، مردم با همه اعتقادات و اخلاقی متفاوتِ خود، بر دو گروه‌اند:

- یکی فرقه دهریان، که اهل تعطیل‌اند، و گویند: عالم قدیم است و صانعی ندارد، و صانع موالید از [معادن] و نبات و حیوان، خردِ افلاک و آنجم است که همیشه بوده است و همیشه باشد؛

- فرقه دیگر که به صانع معتقداند، خود به دو گروه تقسیم می‌شوند: یک گروه آنهایی هستند که گویند: صانع بیشتر از یکی است چون ترسایان که [خدا را] سه گویند: اب، ابن، و روح القدس؛ و چون ثنویان که [صانع] را دو گویند، یکی یزدان و دیگری اهرمن؛ و نور و ظلمت را قدیم دانند. اما آن گروه که گویند: صانع یکی بیشتر نیست و به صانع یگانه اقرار دارند خود پنج صنف‌اند:

- یکی گویند که صانع یکی بیش نیست، ولیکن پرستیدنی بیشتر از یکی است، و ایشان بُت پرستان‌اند که به خدائی تعالی اقرار دارند ولی گویند بُتان را می‌پرستیم تا ما را به خدا نزدیک کنند (زمر، ۳۹/آیه ۴). اهل تأویل [= اسمعیلیّه] گویند که این سخن مثل است بر کسانی از اُمت که گویند بر ما بایسته است که بیرون از محمد (ص) و عترت او کسانی را دوست داشته باشیم تا از این راه نزدیکی ما به خدا افزونی یابد؛ - صنف دوم ترسایان‌اند که گویند که خدا سه است، و هر سه یکی است و پرستیدنی است؛

- صنف سوم ثنویان‌اند که گویند قدیم دو است ولیکن پرستیدنی یکی است که یزدان است؛

- صنف چهارم فیلسوفان‌اند که گویند پرستشِ خدا لازم نیست، بلکه آنچه لازم است این است که علم بجویم و به علم قدرت و عظمت و مُلک او را دریابیم؛ - صنف پنجم مؤخّدان‌اند که گویند خدا یکی است و پرستیدنی نیز هم او است.^۲

۱. همانجا، ۵۰۹.

۲. جامع‌الحکمتین، ۳۱-۳۲، هانری کرین - دکتر معین، چاپ دوم، ۱۳۶۳ ه. ش.، تهران،

آنگاه، ناصر می‌گوید: «چون درست کنیم» یعنی ثابت کنیم «که خدای یکی است، هم قولِ دهری باطل شود و هم قولِ ترسا و هم قولِ ثنوی». اما نخست باید بدانیم که موحدان، نیز که صانع و معبود را یکی دانند، خود سه گروه‌اند:

- یک گروه، اهل تقلیداند، و «عامه مردم ایشان‌اند، و بر ظاهر کتاب ایستاده‌اند و گویند: خدای را بدان صفات یاد کنیم که او خود را در کتاب خود بدان صفات یاد کرده است، و هر صفتی را که سزاوار او نیست، اما آن صفت در کتاب هست، ما آن را نمی‌دانیم و چیزی نمی‌گوییم، چه تأویل آن را خدا می‌داند، چنانکه می‌گوید «و تأویل آن را نداند مگر خدا» (آل عمران، ۳/آیه ۵)، و بر این چیزی نمی‌افزایند.

- یک گروه متکلمان‌اند - از معتزله و کرامیه - اینان گویند «نظر» یعنی اندیشه و تأمل «در توحید واجب است، و ما به دلایل و نظریه‌فکری تشبیه از خدا نفی کنیم».

- سه دیگر، «گروه شیعه خاندان رسول‌اند که گویند کتاب خدای را تأویل است»، و گویند «به تأویل عقلی صفات مخلوق را از خالق نفی کنیم. و گویند: میان تشبیه و تعطیل منزلتی است که توحید ما بر آن است، و از امام جعفر صادق (ع) خبر آورند که از وی پرسیدند: حق تعطیل است یا تشبیه؟ او گفت: منزله بین المنزلتین» یعنی حق پایگاهی است در میان دو منزل تشبیه و تعطیل.

هر یک از این سه گروه موحد دعوی می‌کنند که حق توحید همان است که آن گروه برآیند. آنگاه ناصر بحثی از توحید هر سه گروه می‌کند و مغز و خلاصه قول هر گروه را باز می‌گوید، و خطا و صواب هر گروهی را باز می‌نماید، و البته در این کار از حجت و برهان، به شیوه اهل تأویل، سود می‌جوید، و با ذکر مواردی از عقاید هر یک، «تناقضات و محالات» آن اقوال و مقالات روشن می‌سازد، و بویژه بر کرامیان و حشویان - که اهل ظاهراند - انتقادهای تند ولی استوار می‌کند. از جمله می‌گوید: یک غلط بزرگ کرامیان این است که گویند «صواب و خطا و طاعت و معصیت، از بنده به خواست خدا آید. و مرا با یکی از ایشان در این معنی سخن رفت. گفتم چرا می‌گویید که معصیت به خواست خدا می‌آید؟ گفت: زیرا کسی که می‌گوید «بنده معصیت به ناخواست خدا می‌کند، بر خدا قهر لازم کرده باشد» یعنی خدا را مقهور اراده بنده دانسته باشد زیرا که بنده آن می‌کند که خدا نمی‌خواهد. گفتم: اگر با این قول خدا را تنزیه می‌کنید، زشتی دیگری به خدا باز می‌بندید. چه وقتی می‌گویید:

خدا خواست تا بنده معصیت نکند و بنده نتوانست که جز خواسته او کاری بکند، و آنگاه خدا او را عقوبت دهد و شکنجه کند چنین خدایی «خدایِ بهوس و زشت باشد» و چون چنین «هوسی مخلوق را شایسته نباشد، خالق را چگونه شاید؟»^۱ آنگاه توحید معتزله را بیان می‌کند، و چون مذهب اسماعیلیه و خود ناصر با این فرقه در موضوعات بسیاری سازگار است، چه هر دو گروه - روی هم رفته - هم عقلی مذهب‌اند، و هم مسائل ظاهری و متشابه را هر دو تأویل می‌کنند، ناصر، عقیده آنان را «قاعده نیکو و عقلی» می‌شمارد «توحید متکلمان مذهب اعتزال» این است که می‌گویند «نخست چیزی که بر مردم واجب است شناخت خدای است» زیرا در «شناخت خدا مردم را به کارهای ستوده رغبت است و از چیزهای زشت و نکوهیده پرهیز است» چه مردم وقتی دانستند که ایشان را «صانعی است و بودیش»^۲ او به صنع صانع حکیم است» لذا «تکلیف‌های دینی برخویشتن واجب بینند، و در کارهای ستوده رغبت کنند، و از زشتی‌ها پرهیزند، و ما گوییم این قاعده‌ی عقلی و نیکوست...»^۳

معتزله معتقد بوده‌اند که معارف - از جمله شناخت خدا - ضروری نیست، و به تقلید نیز حاصل نمی‌گردد. زیرا اگر مردم خدا را به ضرورت - یعنی به فطرت و طبع خود - می‌شناختند، بایستی همه مردم در معرفت خدا یکسان می‌بودند، چنانکه در شناخت دفع گرسنگی به طعام و شناخت دفع تشنگی به آب، همه خلق به یک منزلت‌اند، زیرا که این معارف ضروری است.^۴ تقلید نیز باطل است، زیرا اگر تقلید حق بود، تقلید از کسی که می‌گوید «عالم قدیم است» همان اندازه درست می‌بود که کسی می‌گوید «عالم حادث است»، و حال آنکه یکی از این دو درست است. پس چون در شناخت خدای تعالی تقلید باطل است، و چنانکه گفتیم ضروری هم

۱. همانجا، ۵۱-۵۲. بهوس = هوسناک، مهوس

۲. بودیش = هستی. ۳. جامع‌الحکمتین، ۵۲.

۴. همانجا، ۵۳. به این موضوع در اشعار نیز اشارت دارد (دیوان، ۳۹۳):

بی‌دانش آمدی و، درینجا شناختی

کاین چیست و آن چه باشد و آن چون و این چراست؟

چون و چرا نتیجه عقل است بیگمان

چون و چرا ز جانوران جز تورا کراست؟

نیست، جز نظر و اندیشیدن چیزی باقی نمی ماند. و از اینجاست که خدای تعالی به پیامبر اکرم می گوید «خلق را بگوی که بنگرید در آسمان ها و زمین چیست از نشانه های حکمت» و آنگاه گفت: «نشانه های پیامبران سود ندارد و بی نیاز نمی سازد گروهی را که بدین آیات نگریدند» (یونس، ۱۰/آیه ۱۰۱).^۱

ناصر، پس از بیان این دو نظر معتزله، می گوید: اینکه گفتند «که شناخت خدای ضروری نیست، صواب گفتند»، ولیکن آنجا که گفتند تقلید مطلقاً باطل است. خطا گفتند، زیرا «تقلید در آغاز بر خلق واجب است تا از آن تقلید به تحقیق رسند». وانگهی «آنکه می گوید عالم قدیم است» به تقلید نمی گوید بلکه به ألفت و عادت چنین می گوید، یعنی به انس و عادت از پدر و یا از کسانی که در میان ایشان برآمده، و آنها بدین اعتقاد بودند، این سخن می گوید «او آن اعتقاد را از ایشان گرفت و بر آن خو کرد، و بر عادت بهیمی برفت، و در پذیرفتن شریعت کاهل شد، و متابع دهریان گشت، و اعتقاد کرد که باید شریعت را به تقلید و تکلیف پذیرفت، و بر عادت ستوری حسی که در او وجود داشت، ایستاد».^۲ ناصر، بار دیگر قول خود را چنین تأکید می کند که «هر که تقلید نپذیرد به تحقیق نرسد، و چون به توحید و به تحقیق از تقلید شاید رسیدن، تقلید حق باشد نه باطل. و پیدا است که تقلید آنکه می گوید عالم مُخَدَث است مانند تقلید کسی نیست که می گوید عالم قدیم است، بلکه این تقلید - یعنی قول به اینکه عالم حادث است - مقدمه حق است، و مقدمه حق حق باشد.^۳ آنگاه ناصر، از این تخطئه معتزله، به شیوه مرسوم تأویل در میان اسمعیلیه منتقل می گردد و می گوید: همه می دانند که «مسلمانان کتاب و شریعت از رسول (ص) به تقلید پذیرفته اند» اما هم رسول (ص) «آموختن تأویل کتاب و شریعت را بر ایشان واجب کرد، چنانکه خبر است از رسول (ص) که روزی با یاران نشسته بود، گفت: از شما کسی باشد که بنابر تأویل کتاب با شما جنگ کند، چنانکه من کردم و بنابر تنزیل

۱. جامع الحکمتین، ۵۲-۵۳.

۲. همانجا، ۵۹. حقیقت این است که این دلیل ناصر بر ضد معتزله چندان استوار نیست، زیرا با بیانی که خود او از ألفت و عادت می کند، می توان گفت که میان این ألف و عادت با تقلید چندان فرقی نیست، و استدلال ناصر در اینجا جدلی است و استوار نمی نماید.

۳. همانجا، ۶۱-۶۰.

آن شمار را گشتم^۱ پس ابوبکر گفت: ای رسول خدا آیا آنکه این جنگ کند من هستم؟ رسول گفت: نه. پس عمر گفت: یا رسول الله، آنکس من هستم؟ گفت: نه. پس عثمان گفت: ای رسول خدا، آیا من هستم؟ گفت: نه. گفتند: پس کیست آنکه بر تأویل کتاب جنگ کند؟ رسول گفت: ذَاكَ خَاصِصُ النُّعْلِ = آن کس است که نعل می دوزد. چون بنگریستند: علی بن ابی طالب (ع) بود، که به صُفَّة دیگر نشسته بود و نعلین پیامبر را - که بندش گسسته بود - می دوخت.^۲ آنکه دانستند که خداوند تأویل کتاب و شریعت او است. ناصر پس از بیان این مطلب می نویسد «و توحید حق اندر تأویل کتاب و شریعت است نه اندر بطن تاریک اُمت، چنانکه این گروه - یعنی معتزله - گفتند.»^۳

ناصر، پس از آن به بیان قول «متألهان فلاسفه»^۴ در باب توحید می پردازد، و مانند سقراط و افلاطون و ارسطو طالیس، وجودِ علّتِ اولی را از بُرهان حرکت ثابت می کند بدین طریق که می گوید «از معلول آخر - یعنی انسان - تا به علّتِ اولی - یعنی خدا - هر چه در میانه است همه متحرک است» و حرکت آنها را محرک لازم است، و آن محرکِ اول، خدائی تعالی است.^۵



در بخش طبیعی، نظر ناصر خسرو و اسمعیلیّه، عموماً با فلسفه مرسوم میان فیلسوفان و متکلمان اسلامی چندان فرقی ندارد، و ناصر، غالبِ مباحثِ آن را به صورتِ سؤال و جواب و تعریف مطرح می سازد، و در اینجا است که مهارتِ او در ساختن معادل های لطیف فارسی برای معانی فلسفی آشکار می گردد. ما در اینجا برخی از آنها را یاد می کنیم [در این تعریفات، «اگر پرسند...»، «در جواب گوئیم» را حذف کرده ایم]:

۱. «إِنَّ مِنْكُمْ لَمَنْ يَقَاتِلُكُمْ عَلَى تَأْوِيلِ الْكِتَابِ كَمَا قَاتَلْتُمُ عَلَى تَنْزِيلِهِ» (جامع الحکمتین، ۶۱).
 ۲. برای تفصیل «خبر خاصيف النعل»، «محدث قمی، سفینه البحار، ۳۸۷/۱، تهران، انتشارات، سنائی؛ علامه جلی - فاضل مقداد، باب حادی عشر، ۷۳، دکتر محقق، انتشارات دانشگاه تهران.
 ۳. جامع، ۶۷-۷۳.

۴. ناصر خسرو، تعبیر «متألهان فلاسفه» را مکرر بکار می برد، و یک جا آن را - چنین معنی می کند «متألهان فلاسفه گفتند: ما به علم و حکمت مطالب، خویش را مانند خدا کنیم؛ از بهر این خویشان را متاله گفتند یعنی خدا شوند» (جامع الحکمتین، ۹۹).
 ۵. همانجا، ۷۳.

- هیولی: جوهری بسیط است پذیرای صورت.
- صورت: صورتِ هر چیزی آن است که هستی آن چیز بدان است [= قائم است].
- جوهر: چیزی است بذاتِ خویش قائم، و پذیرای صفات متضاد.
- موجود: آن است که حاستی از پنج حاست آن را اندر یابد، یا وهم او را تصوّر کند، یا چیزی بر او دلیل کند.
- وجود: آنکه نام او هستی است.
- عدم: آنکه نام او نیستی است.^۱
- قدیم: آنه نیستی او ممکن نباشد.
- مُحدث: آنچه دیگری سازنده باشد او را.
- علت: آنچه او سببِ بُودیش [= هستی] چیزی دیگر باشد، چنانکه آفتاب علتِ روز است...
- معلول: آنچه وجودِ او را سببی باشد.
- علم: تصویری است از ما به حقیقتِ چیزی.
- دانا: آن است که چیزی را به حقیقتِ آن تصوّر کند.
- زنده: آنکه از او فعلِ ها [پدید] آید.
- حیوان: هر جَسَدی که با نفس مقرون باشد.
- فعل: اثری است از فاعل اندر مفعول، یا اثرکننده در اثرپذیر.
- قادر: آنکه هرگاه خواهد فعل کند.
- خدا: آن است که همه او است، و مسببِ هر موجودی است.
- صنعت: نهادنِ صورت اندر هیولی است.
- صانع: آنکه صورت را از قوت بیرون آرد و آن را اندر هیولی نهد، چنانکه درودگر صانع است که صورتِ تخت را از حدّ قوت بیرون آرد، و اندر هیولی و چوب پوشدش...
- مصنوع: آنچه مرکب از هیولی و صورت است.
- عقلِ فَعَال: نخستین مَبْدَعی است که خدای تعالی او را ابداع کرده است، و آن جوهری است بسیط و نورانی که صورتِ همه چیزها اندر او است.

۱. در اصل، «هست» و «نیست» است، ولی «هستی» و «نیستی» درست‌تر می‌نماید.

- نَفْس: جوهری است بسیط و نورانی، و زنده بذات است و دانا به قُوّت و به طبع فاعِل است، و صورتی از صورت‌های عقل فَعّال است.
- جنس طبیعی: جماعتی است که صورت‌هایشان مختلف است، و همه بر یک معنی‌اند، چون حیوان و ستور و مرغ و مردم به صورت‌های مختلف، و همه زندگان‌اند.
- نوع طبیعی: یک صورت است اندر اشخاص بسیار.
- نور: جوهری بسیط است که او را بدو ببینند، و چیزها را هم بدو ببینند.
- ظلمت: نیستی نور است.
- فَلْک: جسمی است که بر عالم محیط است.
- عالم: جملگی آنچه در میانِ فَلْک است.
- زمان: عَدَدِ حرکاتِ فَلْک نزدِ فلاسفه است؛ و گروهی گویند: زمان مدّتی است که به حرکتِ فَلْک شمرده و پیموده می‌شود.
- مکان: نهایتِ جسم است.
- گَوْن: بیرون شدنِ چیزی از عَدَمِ سویی وجود است.
- فساد: باز شدنِ چیزی است از وجودِ سویی عَدَم.
- تَغیّر: بیرون شدنِ جسم از مکانی به مکانی دیگر است.
- معادن: چیزی است که در زمین از سیماب و گوگرد بسته شود، و خاک به آن هر دو آمیخته باشد.
- نبات: آنچه از زمین برآید، و زیادت پذیرد، و آب بر او غالب باشد.
- حیوان: متحرکی است که او را حَسّ باشد، و هوا بر او غالب است.
- فرشته: نَفْس‌هایِ بصلاح و با خیر است، و طبیعتِ فَلْک برایشان غالب است.
- دیو: نفس‌هایِ بد و با شرّ است، و آتش و خاک بر آن غالب است.
- طبیعت: قُوّتی از قُوّت‌هایِ نفس است، که در آرکانِ چهارگانه کار می‌کند.
- اثیر: هوای گرم به زیرِ فَلْک ماه است.
- زمهریر: هوای سرد است که زیرِ آن گُرهِ اثیر قرار دارد.
- ابر: مجموعِ بُخار است، و بخارِ آتش است که با آب آمیخته است.
- باران: آبی که از بُخار با آتش آمیخته، چون سرد شود، آتش از او جدا شود، و آب به زمین باز آید، آن را باران گویند.

- برق: آتشی لطیف است که از برخورد دُخانی در هوا جمع شده باشد.
- رعد: بانگ زدن آن بخارات به یکدیگر است در هوا که آتش برق از آن جَهد.
- برف: چون آب اندر هوا فشرده شود پیش از آنکه از او جدا شود، برف باشد که فرود آید.
- ژاله: چون آب از بخار جدا شده باشد، و پیش از آنکه به زمین آید، در هوا فشرده شود، ژاله باشد.
- زلزله: در زمین مکانهایی تهی است، و از آتش گلی که گرد زمین گرفته است، بخارهایی در آن مکانها جمع شود، و چون در وی نگنجد، آن بخارها زمین را بجنباند تا بشکافد، و آن بخارها از او برآید؛ و همه زمین هرگز نجنبد، بلکه جایی بجنبد که این معنی در آنجا حاصل شده باشد.^۱
- زمین: جوهری است سخت، و در او سوراخهای خرد و بزرگ است، و در میان هوا ایستاده - به فرمان خدای تعالی.
- خیر: آنچه به فرمان بر آن اندازه که باید و بدان وقت که باید کردن و بدان جای که باید و از بهر آنچه باید [کردن]، خیر است؛ و آنچه بخلاف این است شر است.
- معروف: آنچه که عادت مردم بر آن است و شریعت از آن نهی نکرده است، معروف است،^۲ و آنچه بخلاف این است، مُنکر است.
- وهم: قوتی است از قوت‌های نفس حسی [= جزئی] که چیزهای مانند یک دیگر را از یکدیگر جدا کند.^۳

۱. زَلْزَلَةُ الْأَرْضِ لِحَبْسِ الْإِبْخَرَةِ وَالْعَيْنُ مِنْ تَكْثِيفِهَا مُتَفَجِّرَةٌ [ای من تکثیف الابخره] (سبزواری، منظومه، ۲۷۸) = لرزش زمین یا زمین لرزه به سبب جمع و حبس شدن بخارهاست، و چشمه‌ها از انبوه گشتن و متراکم شدن همین بخارها پدید می‌آیند.

۲. ناصر، در اینجا برخلاف معتزله و فلاسفه سخن می‌گوید، چه آن دو گروه حُسن و قبح و معروف و منکر را «عقلی» می‌دانند، ولی چنانکه از تعریف بالا برمی‌آید، وی آن امور را «شرعی» (و ضمناً «عرفی») می‌داند.

۳. وَالْوَهْمُ لِلْجَزْئِي مِنْ مَعْنَى عِلْمٍ حَافِظُهُ حَافِظَةٌ لِقَدْرِهِمْ (منظومه، ۲۸۸). چنانکه ملاحظه می‌کنید، تعریف ناصر گلی‌تر از این تعریف حاجی است. مولوی در ردّ این تعریف گوید (مثنوی، ۶/۶۰۵، علاء):

آن حکسیمک وهم خواند ترس را فهم کژ کرده است او این درس را
ترس و لرزه بسا شد از غیری یقین هیچ کس از خود نترسد ای حزین

- فکرت: قوتی است از قوت‌های نفس ناطقه که چیزهای مانند یکدیگر را از یکدیگر جدا کند.
 - ایمان: راستگوی داشتنِ شنوده است مرگوبنده را به آشکار و نهان.
 - اسلام: طاعتِ دیگری است بر اُمید مکافاتِ نیکی.
 - کُفر: حق را به انکار پوشیدن است.
 - شرک: اثباتِ الوهیت است مردو چیز را.
 - معصیت: بیرون شدن از طاعت است.
 - معاد: بازگشتِ نفس جزوی است به سوی نفسِ کُلّی.
 - دنیا: مُدّتِ بقایِ نفس است اندر جَسَد تا به وقتِ مرگ.
 - مرگ: دست بازداشتنِ نفس است مر جَسَد را.
 - آخرت: بُودیش دوم است پس از مرگِ جَسَد.
 - بهشت: عالم ارواح است و معدنِ لذات است.
 - دوزخ: معدنِ دردها و رنج‌هاست.
 - بعث: بیدار شدنِ نفس از خوابِ غفلت است.
 - قیامت: ایستادنِ خلق به فرمانِ خدای تعالی است.
 - حشر: جمع شدنِ نفس‌های جزوی به نزدیکِ نفسِ کُلّی است.
 - حساب: معلوم کردنِ نفسِ کُلّی نفس‌های جزئی را بدانچه کرده باشند از خیر و شرّ، آنگاه که با اجساد بودند.
 - صراط: نزدیک‌تر راهی است سویِ خدا.^۱
- اگر تأمل بکنند، در همین تعریفاتِ صورتِ کُلّی فلسفه ناصر خسرو را از مبدأ تا معاد می‌توان دریافت. از این روی، در بیانِ فلسفه او بیشتر از این سخن نمی‌گوییم. تنها مختصر بحثی دربارهٔ مبحثِ «امامت» از نظر او می‌کنیم تا شمه‌یی از اندیشه‌های سیاسی او نیز بدست آید.

امامت:

ناصر می‌گوید: دینِ اصل است، و آن را دو فرع است، و هر فرع از این دو را نیز فرعی است برای آنچه از او برتر است و اصلِ آن چیزی است که از او فروتر است؛

۱. جامع‌الحکمتین، ۸۶-۹۸.

چنانکه رسول فرع دین است و اصل است برای وصی، و وصی فرع برای رسول است و برای امام اصل؛ و امام فرع است برای وصی و اصل است برای حُجَّت؛ و حُجَّت فرع برای امام است و اصل برای داعی؛ و داعی فرع برای حُجَّت است و اصل است برای اهل دعوت (= دعوت پذیران).^۱ باز می‌گوید: دین را در عالم صغیر دو اصل است: رسول و، وصی. و سه فرع ایشان امام و حُجَّت و داعی است.^۲

جهانِ ما، جهانِ ابداع است «وجودِ عالم با آنچه در او هست به امرِ خدای است و آن را ابداع گفتند، و اصلِ آن به دو حرف بود که کُن گفتند».^۳ و معنی این سخن آن است که از امرِ باری تعالی، عقلِ او پدید آمد. و باز نفسِ کُلّی به قُوّتِ امرِ باری منبعت شد. و گفتند: کاف به مَثَل، عقلِ کُلّی بود و نون به مَثَلِ نفسِ کُلّی... در عالمِ علوی هفت نورِ اُولی اَزلی هست که آنها را اَزلیات گویند، و آن انوارِ علّی همه جسمانیاتی است که مشاهده می‌شود: یکی از آنها ابداع است، دیگری جوهرِ عقل، سومی مجموع عقل - که خود سه مرتبه دارد یعنی هم عقل است، هم عاقل است و هم معقول -، چهارم نفس است که از عقل منبعت شده است، پنجم جدّ (= بخت، اقبال)، ششم فتح است و هفتم خیال است. و نجومِ هفت گانه یعنی شمس، قمر، زُحَل، مشتری، مریخ، زهره، و عطارد، که در جهان جسمانی هستند همه از آثارِ آن لطایف و اصول‌اند که مُبَدِّعات هم خوانده می‌شوند. در عالمِ صغیر نیز، که انسان باشد، از آن جواهرِ ابداعی، هفت اثر پدید آمده است: حیات، علم، قدرت، ادراک، فعل، اراده، و بقاء.^۴ مراتبِ هفتگانه ابداع و آثارِ هفتگانه آنها نیز با مراتبِ هفتگانه دعوت قابل تطبیق‌اند یعنی هر یک از آنها «به اندازه قبولِ جوهرِ نفسانی خویش» از آن اصول و آثار بهره یافته‌اند و آن را به جهانِ مردم می‌رسانند یعنی رسول، وصی، امام، حُجَّت، داعی، مأذون و مستجیب هر کدام به اندازه استعداد خود از آن اصولِ هفتگانه ابداعی و آثارِ هفتگانه آنها متأثر می‌شوند و آن را به مردم می‌رسانند. «و چنانکه بر آسمانِ دنیا هفت نور مشهور است - که نام‌های ایشان را گفتیم - بر آسمانِ دین نیز هفت نور است مشهور از آدم، نوح، ابراهیم، موسی، عیسی، محمد (ص)، و خداوندِ قیامت».^۵

۱. همانجا، ۱۵۵. ۲. همانجا، ۱۳۸.

۳. نحل، ۱۶/آیه ۴۲ «إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ».

۴. جامع‌الحکمتین، ۱۰۹-۱۱۰. ۵- همانجا، ۱۱۱-۱۱۲.

این «خداوند قیامت» که ناصر خسرو او را «خداوند تأویل» (جامع، ۶۱، ۸۰، ۱۱۵، ۱۱۶، ۲۹۹) و «خداوند تأیید» (همانجا، ۲۱۴) و در دیوان اشعار «خداوند زمان» و «امام زمانه» و جز آن‌ها نیز می‌خواند، وجود «امام» است که «متابع رسول، و عترت او است... که بیگانه را متابعت نکرده و فرزند وصی است». ناصر با همین ذهنیت، هرکس را که مستقیماً از تبار علی و فاطمه - علیهما السلام - نیستند، سزاوار مقام خلافت و امامت نمی‌شناسد؛ هر چند که از صحابه بنی اکرم (ص) بوده باشد.

خلاصه استدلال او این است که می‌گوید: از خلق هرکس، دعوی می‌کند که «راه حق آن است که من بر آنم و مخالف من باطل است؛ و این حال دلیل کند که همه دعوی‌ها حق نیست»، چه اگر «همه دعوی‌ها حق بودی همگنان هیچ یک بر باطل نبودندی» زیرا هرکس در باطل ساختن دعوی مخالف خود راستگوی بودی. پس چون همه دعوی‌ها درست نیست همچنانکه همه آنها باطل هم نیست واجب می‌آید که «از همگنان یکی بر حق است و دیگران همه بر باطل‌اند»^۱ و چون خداوندان دعوی به دو فرقه شدند حق از باطل پیدا آمد. حال گوییم: «از جمله هفتاد و سه فرقه مسلمانان یک فرقه است که با همگنان مخالف است و آن گروه آنان‌اند که می‌گویند که امام از فرزندان رسول باید از بنیان علی بن ابی طالب و فاطمه زهرا - علیهما السلام - باشد، و دیگران همه یک فرقه شده‌اند بر اینکه هرکس به امام گذشته اقتدا کنند؛ همه یکدیگر را حق می‌گویند و این یک فرقه را ناحق می‌گویند که شیعه است و می‌گویند که: امام زمن زنده است و فرزند رسول است. و چون هفتاد و دو فرقه همه این یک فرقه را مخالف‌اند دانیم که حق میان اهل شیعه است»^۲.

آنگاه می‌گوید: این هفتاد و دو فرقه همه می‌گویند «ما بر حقیم». اما من می‌گویم «حق به دعوی درست نشود، و برحق آن است که بر دعوی حقوق مندی خویش برهان عقلی دارد... مسلمانان، پس از رسول (ص) به دو قسمت شدند: گروه پیشینه گفتند که امام پس از رسول فرزندان رسول باشند، و آن گروه شیعه‌اند؛ و گروهی

۱. همانجا، ۱۱۱ و ۲۱۹. زیرا به تعبیر امیر مؤمنان (ع): «ما اختلفت دعوتان إلا كانت إحداهما ضلالة» (شرح نهج، ۶۷/۱۸، ابوالفضل ابراهیم) = دو دعوت اختلاف نداشته باشند مگر اینکه یکی ضلالت باشد.

۲. ناصر خسرو، وجه‌دین، ۱۳-۱۴، برلین، ۱۳۰۳ ه. ش. به اهتمام شادروان محمود غنی‌زاده.

گفتند که امامت پس از رسول میان امت است تا هر که داناتر و پرهیزگارتر باشد روا باشد که امام باشد، چه خدائی تعالی می گوید «یا ایها الذین آمنوا اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اُولی الامر منکم» (نساء، ۴/آیه ۵۹) ای گروه یاران، طاعت دارید خدائی را و رسول خدائی را و خداوندان فرمان را از ذرّیه رسول اند، و دیگر مسلمانان گفتند که روا باشد که از فرزندان رسول باشند و روا باشد که نباشند. پس شیعه گفتند این «خداوندان فرمان» از ذرّیه رسول اند، و بدانچه گوئید جز از فرزندان رسول امام روا باشد متفق نیستیم؛ پس ما از حُجّت بی نیازیم و شما را حُجّت باید به اثبات امام خویش.^۱

آنگاه ناصر خسرو حُجّت غیر شیعه را به سه حُجّت برمی گرداند، و هر سه را یاد کرده جواب می گوید:

- یک حُجّت این است که «گفتند خبر است از رسول که گفت: العُلَماء وَرَثَةُ الانبیاء = دانایان میراث داران پیامبران اند. شیعه گفتند: بدین معنی آن می خواهد که جز وَرَثَةُ رسول کسی دیگر دانا نیست؛ و دیگر مسلمانان گفتند: هر که دانا باشد وَرَثَةُ رسول باشد، پس شیعه گفتند: شما با ما متفق شدید که این دانایان از وَرَثَةُ رسول روا باشد، و ما با شما مخالفیم بدانچه گوئید جز از وَرَثَةُ رسول کسی دیگر دانا هست و ما از حُجّت بی نیازیم، و شما را حُجّت باید».^۲

- دیگری این است که می گویند «خبر است از رسول که گفت: ... أصحابی کَالنُّجُومِ بِأَیِّهِمْ اهْتَدَیْتُمْ = یاران من چون ستارگان اند به هر کدام از ایشان که راه جوئید راه یابید. من از ایشان بپرسم که یاران کدام اند. ناچار گویند: آن کسانی اند که او را دیدند و با او صحبت داشتند. پس ایشان را گوئیم آن کسان که تو می گویی با یکدیگر مخالف بودند یا موافق؟ نتوانند گفت که موافق بودند از بهر آنکه میان ایشان جنگ و کشتن بود. چون ایشان با یکدیگر مخالف بودند و یکدیگر را کُشتند، چگونه روا بُود که مُتابع کُشنده بر راه راست باشد و مُتابع کُشته [نیز] همچنان؟ و این مُحال باشد. پس این خون بر یک سو حلال باشد و بر دیگر سو حرام، و آنکس که مُتابع کُشنده عثمان باشد خون عثمان به سوی او حلال باشد، و سوی مُتابع عثمان حرام؛ و خون حسین بن علی (ع) سوی یزید بن معاویه حلال باشد و سوی علی بن

ابی طالب و فرزندانش حرام. پس گویم چگونه روا باشد که رسول مصطفی راه جُستن فرمود از گروهی که از ایشان یک تن چیزی را حرام گوید و دیگری از ایشان همان چیز را حلال گوید؟ «مگر اینکه بگوید خدائی تعالی نمی دانست» که حال ایشان پس از رسول چگونه خواهد بود» و از اینجا بود که «رسول را بفرمود که خلق او را بدیشان سپرد تا اندر شک و خلاف هلاک شوند» و این را هیچ عاقل مسلمانی نگوید. «پس این خبر را از دو حال چاره نیست یا این خبر از رسول نیست، و یا آن گروه که او گفته است آن گروه نیستند که خلاف کردند.»^۱

- سومی این است که گویند «آنکس که مسلمانان او را امام کردند، او امام حق باشد، و اطاعت او واجب باشد از بهر آنکه خبر است از رسول (ص): لَا يَجْتَمِعُ أُمَّتِي عَلَى الضَّلَالَةِ = اُمّت من جمع نشوند برگم بودگی. ایشان را گویم: اگر پیامبر را خدائی تعالی به اختیار اُمّت فرستاده بود، ایشان را نیز روا می بود که کسی را بر جای او برپای کنند. پس اگر پیامبر به خواست خدا آمده است نه به خواست خلق، خلیفه رسول نیز باید به فرمان خدا باشد نه به اختیار اُمّت. و بر درستی این قول گواهی دهد آنچه خدائی تعالی می گوید: وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُمْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ (احزاب، ۳۳/آیه ۳۶) نباشد مرد و زن گرویده را اختیاری در کار ایشان چون خدا و رسول او فرمانی برانند. پس درست شد که امامت إلا به فرمان خدائی تعالی درست نباشد.»^۲

چون برخی از اشعار ناصر تند و انتقادی و حاکی از شکایت گستری او است، بعضی از صاحب نظران، از جمله یکی از مُصَحِّحان دانشمند دیوان او را، واداشته اظهار کند که: این اشعار تند از او نیست (مثلاً قصیده «خدایا راست گویم فتنه از تو است»)، اما باید دانست که:

اولاً: شاعر در همه اُطوار و ادوارِ عمر خود یکسان شعر نسروده است. در زندگانی هر شاعر، نویسنده یا اندیشمندی دو سه دوره می توان تشخیص داد و ترسیم کرد که اندیشه های او در آن ادوار با همدیگر متفاوت بوده و نوسان هایی یافته است، مثلاً حافظ، خیّام، ابوالعلاّی معری، ابن شبل بغدادی و معروف رُصافی و...

۱. همانجا، ۱۷-۱۸. سیدمرتضی نیز در الشافی چنین استدلالی کرده است. رجوع شود به: شیخ طوسی، تلخیص الشافی، ۱۹۰/۲-۱۹۲. ۲. وجه دین، ۱۸-۱۹.

چه آنان زمانی همه چیز را کامل و بی عیب دیده‌اند، زمانی به نقصان توجه یافته‌اند، ولی کریم‌وار از روی آن گذشته‌اند، و بالاخره زمان دیگری عالم را خراب و فاسد یافته‌اند و خواسته‌اند تا طرحی نو دراندازند. مثلاً حافظ یک جا می‌گوید:

نیست در دایره یک نقطه خلاف از کم و بیش

که من این دایره بی چون و چرامی بینم،

ولی جای دیگر می‌گوید:

پیر ما گفت «خطا بر قلم صنع نرفت»

آفرین بر نظر پاک خطا پوشش باد،

و سرانجام آشکارا می‌گوید

بیانا گل بر افشانیم و می‌درساغر اندازیم

فلک را سقف بشکافیم و طرحی نو دراندازیم

طبیعی است این سه نحو تفکر حاصل یک زمان نیست، و بلکه ادوار تحولات روحی گوینده را باز می‌نماید؛

ثانیاً: اگر قرار بر این باشد که هر کس دو کلمه یا دو سطر یا چند صفحه درد دل بگوید و بنویسد، و این را دلیل بر سست ایمانی یا بی اعتقادی آن شخص حساب کنند، و بی‌درنگ افراد یا جماعات یا نهادهایی در صدد برآیند آن وضمت یا عیب موهوم را از دامن کبریای او بپیرایند، و از جمله بگویند «آقا، این کلمات یا سطور و یا این شکایت گستری از آن این گوینده یا نویسنده یا دانشور نیست، چون او در چند جای دیگر نوشته یا سروده‌اش خلاف این گفته یا نوشته است»، و مانیز این احتیاط و حزم و دوراندیشی ایشان را جدی بدانیم، در آن صورت باید بسیاری از دیوانها یا نوشته‌ها را به آب بشویم و یا به آتش بسوزیم، و از نویسندگان و گویندگانش دوری بجویم، و این عمل را پسندیده بدانیم و وسیله کسب ثواب اخروی بشماریم. و پیدا است که این عمل ممکن نیست و آن عقیده نیز حاکی از خامی صاحبان عقیده است و یا دال بر «مصلحت بینی» ایشان است، ولی غالب «آن» متهمان از نظرگاه «این» مدافعان، فارغ بوده‌اند و «رند» بوده‌اند و با مصلحت بینی کاری نداشتند:

رند عالم سوز را با مصلحت بینی چه کار

کار ملک است آنکه تدبیر و تأمل بایدش!

فصل هشتم

امام محمد غزالی

(۵۵۵-۴۵۰ ه.ق.)

مقدمه

روزگار سلجوقیان

«اگر بنابراین می بود که خدا پیامبری پس از محمد برانگیزد

بی شک آن پیامر غزالی می بود!»

جلال الدین سیوطی^۱

برخلاف تصور برخی از دانشمندان، تنها اشخاص نیستند که در محیط تأثیر می گذارند بلکه محیط هم در پرورش و ایجاد بزرگان و دانشمندان مؤثر است! و اگر تأثیر این یک از اولی بیشتر نباشد، باری کمتر نیست.

بنابراین مقدمه کوتاه اگر بخواهیم شرح زندگانی و احوال یک متفکر و یا شاعر و یا حکیم را بنویسیم، ضرورت دارد اول محیط او را بشناسیم و اوضاع و خصوصیات روزگار او را دریابیم، و جریانات سیاسی و بحرانهای دیگر اجتماعی آن عصر را بررسی کنیم تا علل بوجود آمدن شخصیت علمی مورد نظر را بیشتر و بهتر بفهمیم، و بتوانیم کارهای او را ارزیابی کنیم.

غزالی در سال ۴۵۰ ه.ق. در طوس از مادرزاده و در جمادی الاخری سال ۵۰۵ هجری در همان شهر وفات یافته است.^۲ این دوران بطوریکه می دانید همزمان با

۱. سیوطی، بغیة الوعاة، ۲۱۱، مصر، ۱۹۶۴: «إذا دار الأمر أن يبعث الله نبياً بعد محمد رسول الله، لكان هو الغزالي نفسه».

۲. «وفى هذه السنة [یعنی خمس و خسمائة] فى جمادى الآخرة، توفى الامام ابو حامد محمد بن

حکومت سلجوقیان در ایران است. روزگار سلجوقیان - که از ۴۲۹ هجری تا ۵۵۲ هجری در ایران فرمانروایی کرده‌اند - یکی از درخشان‌ترین و تابناک‌ترین دوره‌های تاریخ کشور ایران است. و بسیاری از عالمان و دانشمندان و شاعران بزرگ ما در این دوره به ظهور رسیدند.

در واقع با به روی کار آمدن سلجوقیان بود که ایرانیان به نحو بارزی توانستند خود را زیر بار تسلط تازیان بدور بدانند و دیگر فرمانهای خلیفه را گردن نگذارند. توضیح این مطلب آنست که تا ظهور سلجوقیان با اینکه پادشاهان مقتدری از قبیل امیران سامانی و آل بویه و حتی سلطان محمود در ایران حکومت مستقل می‌کردند و اقتداری تمام داشتند و از حوزه خلافت مجزا شدند، ولیکن کشور ما به چند قسمت منقسم شد و در حقیقت یک نوع حکومت ملوک الطوائفی بر آن حاکم بود و مثلاً سلطان محمود با آن همه شوکت و جلال پادشاهی، به سبب لشکرکشی به هندوستان و نزاع با ترکان ماوراءالنهر و خوارزمیان مجال آن را نیافت که فتوحات خود را در تمام ایران بسط دهد و حکومت واحدی تشکیل دهد.

ولیکن سلجوقیان در اندک زمانی تمام ملوک الطوائف را از میان برداشته بنیادشان را برانداختند و در تمام ایران رایت سلطنت برافراشتند و حتی ممالک مجاور آسیایی را تسخیر کردند و از آن همه یک کشور پهناور، بوجود آوردند که مرکز آن ایران بود، و بطوریکه در تواریخ مسطور است این روش در زمان حکومت آلپ ارسلان و به ویژه پسرش ملکشاه سلجوقی (حکومت ۴۸۵-۴۶۵ هـ) - که بی شک بزرگترین و مقتدرترین پادشاهان سلجوقی است - به منتهی درجه خود رسید، چه از حد چین تا مدیترانه و از شمال دریاچه خوارزم و دشت قبیچاق تا ماوراء یمن بنام او خطبه می‌خواندند و امپراطور روم شرقی و امرای علوی گرجستان و ابخاز به او خراج و جزیه می‌دادند و اصفهان در عهد او و خواجه نظام‌الملک، از مهم‌ترین بلاد دنیا و یکی از آبادترین آنها بود و این پادشاه و وزیر، و عاملان و بزرگان دیگر سلجوقی در آن شهر ابنیه بزرگی ساخته بودند که هنوز آثار یکعده آنها برجاست! رونق عمده سلطنت ملک‌شاه هم مرهون کفایت و لیاقت وزیر دانشمند و کاردان او

محمد بن محمد الغزالی، الامام المشهوره. (ابن اثیر، الکامل فی التاریخ، ۴۹۱/۱۰، چاپ بیروت).

۱. اقبال، عباس، تاریخ ایران از اسلام تا دوره مغول، ۳۰-۳۱۹.

خواجه نظام الملک طوسی است. چه اگر کفایت خواجه نظام الملک و قدرت قلم او با شجاعت و صلابت شمشیر آن دو سلطان سلجوقی یار و قرین نمی‌گردید و مملکت‌داری خواجه ضامن و پشتیبان کشور گشایی نمی‌شد دوام و بقای چنان دولت وسیعی محال می‌نمود و چه نیکو گفته است امیرالشعراء معزی:

تو آن خجسته وزیری که از کفایت تو کشید دولت سلجوق سر بعلین
تو آن ستوده مشیری که در فتوح و ظفر شده است کلک توباتیغ شهریار قرین^۱.
نفوذ و جبروت خواجه در دولت سلجوقی چنان شده بود که در اواخر عمر، ملک‌شاه از آن پریشان دل گشته بود و خواجه در اواخر ایام سلطنت وی، اغلب کارهای عمده کشور را بدست پسران متعدد خود سپرده بود و ایشان هم به علت نفوذ بسیار خواجه و سوابق خدمت طولانی او در دستگاه سلاجقه، غالباً از طریق انصاف و اعتدال منحرف می‌شدند و به استبداد و تحکم می‌رفتند^۲.

«... و سلطان ملک‌شاه از طول مدت خواجه و استیلاء او بر ممالک و تصرف او در اموال بر سبیل استقلال و استبداد، و تحکم پسران و دامادان و خدم او در اطراف و اکناف جهان ملول شد، و اتفاقاً عثمان پسر خواجه حکومت مرو داشت، و میان او و شحنة مرو بهم برآمد؛ و شحنة از بندگان خاص سلطان بود. عثمان بفرمود تا شحنة را بگرفتند و بازنگهداشت.

«شحنة به خدمت سلطان آمد، و حال بنمود، و این حرکت ماده تغییر شد، سلطان به غایت برنجید. ارکان دولت را پیش خواجه پیغام فرستاد و گفت با خواجه بگویند که: اگر در ملک با من شریکی، آن حکم دیگر است! و اگر تابع منی چرا حد خویش نگاه نمی‌داری، و فرزندان و اتباع خویش را تأدیب نمی‌کنی که بر جهان مسلط شده‌اند تا حدی که حرمت بندگان ما نگاه نمی‌دارند، اگر می‌خواهی بفرمایم که دوات از پیش تو بگیرند؟ ایشان به خدمت خواجه آمدند و پیغام ادا کردند. خواجه برنجید، و در خشم شد و گفت: «با سلطان بگویند که تو نمی‌دانی که من در ملک شریک توام و تو بدین مرتبه به تدبیر من رسیده‌ای، و بر یاد نداری که چون سلطان شهید الپ ارسلان کشته شد، چگونه امراء لشکر را جمع کردم و از جیحون بگذشتم و از برای تو شهرها بگشادم، و اقطار ممالک شرق و غرب را مسخر

۱. معزی، دیوان، ۵۱۳ چاپ اقبال آشتیانی، تهران، کتابفروشی اسلامیة، ۱۳۱۹ هـ. ش.

۲. نخجوانی، هندوشاه، تجارب السلف، ۲۷۹-۲۸۰، چاپ مرحوم اقبال.

گردانیدم؟ دولت آن تاج بر این دوات بسته است، هرگاه این دوات برداری آن تاج بردارند، و گویند گفت «اگر تاکنون نمی دانست که من در پادشاهی با او شریکم، اکنون بدانند!»

خواجه گذشته از کاردانی و حسن اداره، مردی نیکو سیرت و با خیر و برکت بود و از خود آثار خیریه بسیار بجا گذاشت و در غالب بلاد اسلام به انشاء مساجد و مدارس اقدام کرد، از جمله: در طوس و هرات و نیشابور و بغداد مدارس بنام «نظامیه» ساخت که مشهورترین آنها «نظامیه بغداد» است. در زمان او و به تدبیر او گذشته از اینکه ملکشاه مملکت را آرام کرد و اغتشاشات داخلی را مندفع ساخت کار جهانگشایی پدر خویش آلپ ارسلان را (حکومت ۴۵۵-۴۶۵) دنبال و شام و حلب و جزیره را فتح کرد، چنانکه خواجه برای نشان دادن وسعت مملکت او دستور داد اجرت ملاحان جیحون را در انطاکیه بدهند! هندوشاه نخجوانی این مطلب را چنین نوشته:

«گویند: خواجه در ایام وزارت با سلطان از جیحون بگذشت و اجرت کشتی بانان جیحون ده هزار دینار بر والی انطاکیه نوشت، او را گفت، از جیحون تا انطاکیه نه ماه راه است ملاحان را جهت اجرت تا آنجا رفتن متعذر باشد. گفت: راست می گویند اما غرض من آنست که طول و عرض مملکت سلطان، کسانی که ندانند، معلوم کنند؛ و این برات را خود لشکریان ما از کشتیبانان بخرند و هم اینجا مال به ایشان رسد!»^۱

منظور از این بسط مقال، تاریخ نویسی نیست و بیشتر از این هم درباره خواجه و ملکشاه صحبت نمی داریم که - تفصیل آن دفتری دیگر می خواهد -، خواستیم تا حدودی وضع این دوره درخشان - که معلول لیاقت چند نفر از پادشاهان و وزیران بویژه خواجه است - روشن شود.

غزالی هم معاصر همین دولت بود و با بیشتر پادشاهان این دودمان هم عصر بود. سلطنت این دودمان که با همت رکن الدین ابوطالب معروف به طغرل در سال ۴۲۹ تأسیس شده بود و با کشورگشایی های آلپ ارسلان و ملکشاه و درایت خواجه بنیادی استوار یافته بود، پس از روزگار خواجه و قتل او در روز دهم ماه رمضان ۴۸۵

۱. ابن الطقطقی، تاریخ الفخری ۳۲۸ «قال فی آخر کلامه: ان کان لم یعلم انی شریکه فی الملک، فلیعلم!»

۲. همانجا، ۲۶۷؛ تجارب السلف، ۲۷۹، چاپ مرحوم اقبال آشتیانی، تهران، ۱۳۱۳ ه. ش.

روز به ضعف نهاد و اگرچه فرزندان ملک‌شاه تا زمانی در این مرز و بوم حکومت کردند - بویژه سلطان سنجر - با این همه دیگر آفتاب دولت سلجوقی در ایران به مغرب می‌خرامید.

سنجر آخرین پادشاه سلجوقی است که در خراسان مقرر داشت. و پس از او خراسان به دست آتسز خوارزمشاهی افتاد، بدین معنی که در سال ۵۴۸ فتنه عظیم ترکان غز مصادف با دوره حکومت استقلالی سنجر شد و او بدست غزان مدتی گرفتار و اسیر شد و با اینکه دوباره استخلاص یافت ولی طولی نکشید که وفات کرد و با مرگ او دولت سلاجقه کبیر در ایران به پایان رسید.^۱

پیش‌گفتیم غزالی با بیشتر سلاجقه معاصر بود، چه ولادتش در اواخر عهد طغرل واقع شد و وفاتش در زمان سلطان محمد، و همین سلطان است که غزالی کتاب نصیحة الملوک را برای او تألیف کرده است.^۲ غزالی نزد تمام سلاطین و بزرگان این دودمان محترم و معزز بود، و آنها امام را بزرگترین دانشمند زمان خود می‌دانستند، غیر از اینها غزالی نسبت به بعضی از آنها حق تربیت و خدمت داشت و نسبت به برخی از آنها عتابهای شدید اعمال می‌داشت و همانند پدری آنها را پند می‌کرد و انجام اینکار جز از وی از کس دیگری امکان نمی‌توانست داشت.

وضع اجتماع و پایگاه علم در روزگار غزالی

حیات غزالی که از نیمه دوم سده پنجم تا اوایل سده ششم هجری طول کشید روزگار درخشانی بوده که امتیازات مخصوص دارد: نخست، کثرت عالمان و دانشمندان، و وفور تألیف و تصنیف کتب، بخصوص کتاب‌های مذهبی و معارف اسلامی مانند فقه و کلام و حدیث. و این بدان سبب بود که مدارس اسلامی در این روزگار در بیشتر شهرها دایر بود و ارباب ذوق و استعداد در هر فنی از فنون دانش - بویژه علوم که در بالا ذکر شد - تألیف و تصنیف می‌کردند، و از این روی، کمتر دوره‌یی در تمدن اسلامی می‌توان سراغ داد که این چنین تابان و درخشان باشد؛ دوم - رواج بحث و جدل میان ارباب مقالات^۳، بخصوص دانشمندان اهل

۱. اقبال، عباس، تاریخ ایران، ۳۴۱ و ۳۴۲؛ همایی، جلال، غزالی نامه، ۱، چاپ اول.

۲. همایی، جلال، نصیحة الملوک غزالی، ۱۳-۱۲، چاپ دوم.

۳. ارباب مقالات = پیروان و مدافعان فرقه‌های مذهبی؛ خداوندان عقاید دینی.

تسنن، که کارشان سخت در رونق بود و سبب آن این بود که هم سلاطین سلجوقی و هم خواجه بزرگ نظام‌الملک طوسی سنی بودند و اعیان و رجال دولت نیز به هر صورت تابع ایشان بودند و از این روی با تمام نیرو و ایمان خود نگاهبان اصول عقاید اهل تسنن بودند.

سوم - مرسوم شدن تبلیغات مذهبی و مجادلات فرقه‌یی و غلبه و شدت یافتن احساسات دینی در تمام مظاهر زندگانی مردم، که عالمان دین هر آن شعله آن را تیزتر می‌کردند و هر فرقه خود را «ناجی» و دیگری را «ضال» می‌پنداشتند چنانکه خود غزالی بدان اشاره کرده و گفته است که: «اختلاف مردم در ادیان و ملل، و اختلاف پیشوایان مذهب با آن همه فرقه‌ها و تباین راهها، دریایی ژرفی شده است که بسیاری در آن غرق شده‌اند، و جز اندکی رهایی نمی‌توانند یافت! و هر فرقه‌یی گمان می‌کند که او ناجی است و دیگران گمراه، و هر گروهی بر آنچه دارند شادند! و این همان نکته است که سرور جهان از آن خبر داد که: بزودی امت من هفتاد و سه فرقه شوند؛ که ناجی آنها یکی بیش نیست و آنچه او وعده کرده بود اینک به ظهور آمده»^۱.

میان فقیهان و عالمان مذاهب و ارباب مقالات در این دوره مناقشات و مجادلات مذهبی اشتداد یافته بود و هر زمان که جماعتی از آنها بهم می‌رسیدند و یا در مجلسی حاضر می‌آمدند مسائل علمی و مذهبی را مطرح مذاکره قرار می‌دادند و برخی اوقات کار از مباحثه و مجادله به مشاجره می‌کشید و در این میان مردم غوغا و عامه «مادر مرده» به طرفداری از اهواء و هوسهای ریاست‌طلبانه فلان یا بهمان برمی‌خاستند و گاه این بحث‌ها بزد و خورد و کشتار نیز می‌انجامید! نمونه‌های پوچ و بلند بالای این مباحثات و مجادلات را در طبقات الشافعیه سبکی می‌توان دید.

فن خطابه و جدل و خلاف که سه حربه برنده عالمان آن دوره بود، در این دوره رونقی بسیار گرفت و در این باب کتابها و رساله‌ها پرداختند و چه بسیار از دانشمندان که کوشیدند: تمام مطالب آنها را حفظ و بازگویی کنند و همانند ابواسحق شیرازی مسائل خلاف را چنان از برداشته باشند که یکی از مسلمانان سوره فاتحه را^۲. و

۱. غزالی، محمد، المنقذ من الضلال، چاپ و تعلیق و تحقیق محمد محمد جابر، ۴-۵، چاپ مصر (بی.تا.).

۲ «سبکی، طبقات الشافعیة، ۲۲۲/۴ «وقد قيل: انه كان يحفظ مسائل الخلاف كما يحفظ

گویند: ابواسحق مذکور کتاب مهذب را برای این نوشت که نشان دهد دانسته‌های او منحصر در مسائل خلاقی نیست، زیرا ابن الصباغ گفته بود: اگر شافعی و ابوحنلیفه با هم آشتی کنند، علم ابواسحق از میان می‌رود!^۱

فهرآ نتیجه این وضعیت، آن شد که عالمان و دانشمندان مورد توجه و احترام بزرگان و عامه مردم شوند و در انتظار محترم گردند. در شرح احوال ابواسحق شیرازی نوشته‌اند که: از طرف خلیفه عباسی المقتدی بامرالله (خلافت ۴۶۷-۴۸۷ ه. ق.) از بغداد به خراسان آمد - مردم هر ناحیه، بویژه نیشابور، از مرد و زن به استقبال او می‌شتافتند و رکاب او را می‌بوسیدند و خاک پای استرش را به تیمن و تبرک برمی‌گرفتند و عالم بزرگ خراسان ابوالمعالی جوینی، محض تجلیل، غاشیه او به دوش می‌کشید.^۲

از طرفی دیگر باطنیه یا اسماعیلیه که به «امام معصوم» دعوت می‌کردند مبلغان و داعیان دانشمند داشتند و آنها را به بلاد و ممالک اسلامی، خاصه ایران، می‌فرستادند.

این جماعت که اغلب فدائیان زبردست و آگاهی بودند دارای تشکیلات و سازمان‌های مرموز عجیبی بودند و بیشتر به ایمان و اخلاص پیروان و هواداران خود متکی بودند، و چون خلفای عباسی با این گروه شدت دشمنی داشتند از سلاطین ایرانی مدد می‌گرفتند، و سلاطین ایران هم یا بنا بر مصلحت یا از روی ایمان، با اسماعیلیان و داعیان آنها به سختی مخالفت می‌کردند و آنان را قمرطی و خارجی و ملحد می‌گفتند و چون یکی از آنها را می‌یافتند، به انواع زجر و حبس و قتل

احدکم الفاتحة».

۱. همانجا، ۲۲۳/۴ «وقیل ان سبب تصنیفه [المهذب] انه بلغه ان ابن الصباغ قال: اذا اصطلح الشافعی و ابوحنیفة ذهب علم ابی اسحق الشیرازی؛ یعنی آن علمه هو مسائل الخلاف بینهما، فاذا اتفقا ارتفع...»

۲. همانجا، ۲۲۲/۴ «ثم دخل الشيخ نيسابور، وتلقاه اهلها على العادة المألوفة ممن وراءهم من بلاد خراسان، و حمل شيخ البلد امام الحرمين ابوالمعالي الجويني غاشيته، و مشى بين يديه كالخديم، و قال: افتخر بها!» و غاشیه در لغت: پالان استر، شمشیر، و آهن رکاب را گویند. (قاموس، مادة «غشی»). و «غاشیه بر دوش کشیدن»، کنایه از اطاعت کردن و فروتنی نمودن است. سبکی، طبقات الشافعیه، ۳۵۸/۴-۲۱۵؛ وابن خلکان، وفيات الاعیان، ۴/۱-۵، چاپ تهران؛ ابن‌العماد، شذرات الذهب، ۳۴۹/۳ و دیگر کتابها.

می‌کشتند! و از همه بیشتر در این راه سلطان محمود غزنوی بود که به تعبیر بیهقی «انگشت، گرد جهان کرده، قرمطی می‌جست»!

از سوی دیگر، صاحب‌نظران و فیلسوفان دست در کار تألیف و تصنیف رسالات علمی و کتب فلسفی بودند و از مدت‌ها پیش یعنی از روزگار مأمون نیرو گرفته بودند و سخنان و مقالات خود را به گوش هوشمندان اقطار اسلامی رسانیده بودند و بدین جهت فقیهان و دانشمندان مذهبی با آنکه خودشان در چندین جبهه مخالف می‌جنگیدند می‌بایست به این جماعت هم که بیش از همه فِرَق به افزار عقل و برهان مسلح بودند - جواب بگویند و این بیش از همه کار را مشکل کرده بود، و در نتیجه عوامل و علل خانمان‌سوز تاسف‌آوری از قبیل جنگهای صلیبی که از سال ۴۹۰ تا ۶۹۰ به شدت یا ضعف دوام داشت و نیز اختلاف سنی و شیعه، یک خلجان و شورش و اغتشاش درونی در میان اسلامیان برپا شده بود که شاید در هیچیک از اعصار اسلامی نظیر نداشته است.

در همین زمان بود که غزالی به عرصه هستی قدم گذاشت.

دوره اول زندگانی غزالی

نابغه بزرگ و حجت اسلام، امام زین‌الدین ابو حامد محمد بن محمد بن محمد غزالی^۲ طوسی، در سال ۴۵۰ هجری از پدری کارگر که پشم می‌رشت و می‌فروخت به شهر طوس در وجود آمد، پدر امام در اوقات فراغ به حلقه‌های درس دانشمندان و به مجالس وعظ و اعظان و محافل درس فقیهان می‌رفت؛ سخن آنان را می‌شنید، و بر دانش‌های آنان آگاهی می‌یافت، و آنچه بیشتر از روزی او بود، در راه آنان خرج

۱. بیهقی، ابوالفضل، تاریخ مسعودی، ۵۹۷، چاپ دکتر فیاض، در داستان حسنک وزیر.
۲. غزالی را گروهی به تشدید زاء و گروهی به تخفیف آن درست می‌دانند، ولی امروزه بیشتر پژوهشگران قول «ابن اثیر» را که غزالی را با تشدید درست می‌دانسته، معتبر می‌شمارند. و نیز قول سمعانی را که گوید: از اهل طوس درباره قریه‌یی بنام غزاله پرسیدم و آنها وجود آنرا انکار کردند. (ابن خلکان، وفيات، ترجمه ۵، شرح حال احمد غزالی؛ و ابن اثیر، البدایة والنهاية، ۱۲/۴-۱۷۳، مصر، ۱۳۵۸ ه. ق.).

بعضی معتقدند که غزالی را بدان سبب حجت اسلام گفته‌اند که با فلاسفه و مخالفان شریعت با براهین خودشان مجادله کرد = «و کان یجادلهم ببراهینهم فسمی لذلك حجة الاسلام». (جرجی زیدان، آداب اللغة، ۶۳/۳).

می‌کرد و همین آمد و شد و استماع مجالس و عظ و درس، او را بر آن داشت که از خدا بخواهد فرزندی به او عطا کند تا از این گونه مجالس درس و عظ دایر سازد و مردم را به امور دینشان دانا گرداند و به خیر دنیا و آخرتشان بینا کند.

خدا هم این خواهش او را پذیرفت، و دو پسر به او داد: نخستین ابوحامد غزالی که ما از او سخن داریم، و دو دیگر برادرش احمد که مشغول به عظ شد و در آن به مقامی بزرگ رسید.

چون وفات پدر نزدیک شد، ابوحامد و برادرش را به دوستی صدیق سپرد نام او ابوحامد احمد بن محمد رادکانی و بدو گفت: از اینکه خود درس نخوانده بودم پیوسته غمگین بودم، دلم می‌خواست که با تعلیم این دو پسرم آنرا جبران کنم، دریغاً که نشد! تو این مهم را انجام داده و آندو را تعلیم کن؛ و اگر در این راه تمام آنچه را که من باقی گذاشته‌ام صرف و خرج کنی، باک مدار.

آن صوفی با صفا آنچه را که پدر این دو کودک گفته بود به جای آورد ولیکن بزودی مرده ریک پدرته کشید و آن دوست مجبور شد آن دو را به مدرسه‌یی که در آن غذا و لباس دانش‌جویان را تأمین می‌کردند بسپارند. این کار در روح آن دو سخت تأثیر کرد و آنان را به تحصیل تشویق نمود - چه گاهی فقر جوهر انسان را بروز می‌دهد تا به امور کوچک سر فرود نیاورد.

و از این جا بود که غزالی همواره از آن یاد می‌کرد و می‌گفت: «ما علم را به غیر خدا خواستیم ولیکن خدا نخواست که جز برای او باشد!»^۱

غزالی محمد که بی‌اندازه باهوش و تندذهن بود، علوم دینی و ادبی را نزد همین احمد رادکانی فرا گرفت، پس از آن به جرجان نزد امام ابونصر اسماعیلی رفت و از گفتار او و در خدمت او تعلیقه نوشت، و دوباره به میهن خود برگشت. از او روایت می‌کنند^۲ که گفت: در راه، راهزنان، راه بر من بیریدند و هر چه داشتم ببرند، در پی دزدان افتادم و به التماس گفتم: «هر چه دارم ببرید ولیکن توبره‌یی دارم که هیچ بکار شما نمی‌آید آن را به من بازدهید». چون بسیار الحاح کردم، سردسته دزدان را بر حال من دل بسوخت و گفت: در توبره چیست که اینقدر ناله می‌کنی و این مایه بدان دل

۱. سبکی، طبقات الشافعية، ۴/۶-۱۹۳، چاپ مصر، به تحقیق محمدالحلو و محمد الطناحی «... و كان الغزالي يحكي هذا، و يقول: طلبنا العلم لغير الله، فابی أن يكون الله».

۲. راوی، ابوالفتح اسعد بن محمد میهنی از دانشمندان فقه و خلاف (وفات ۵۲۰ هـ ق.) است.

داده‌ای؟!۱

گفتم تعلیقه‌هایی است که یک چند برای شنیدن و نوشتن آن از وطن دور شده‌ام و رنج فراوان برده‌ام! گفتم: چگونه ادعای علم می‌کنی در حالی که چون ما این پاره کاغذها را از تو بگیریم بی‌دانش می‌مانی؟!۱

امام می‌گوید: این سخن گویی الهامی بود از جانب خدا که مرا بخود آورد، که چون به طوس بازگشتم، سه سال مشغول آن شدم تا آنها را از برکردم و چنان شدم که اگر دزدان راه بر من ببرند، از دانش خویش بیگانه نگردم!۲

بهر حال غزالی، دوباره از طوس به عزم تحصیل بیرون رفت و به نیشابور آمد در آن زمان نیشابور مرکز دانشمندان خراسان بود - غزالی در این شهر پیش امام الحرمین ابوالنعمالی جوینی (درگذشته ۴۷۸ ه. ق.) به تحصیل خلاف و کلام و فنون جدل و مقدمات حکمت پرداخت، بدانسان که در میان تمام شاگردان امام الحرمین انگشت‌نما شد و امام بداشتن چنین شاگرد هوشمندی بخود می‌نازید^۲ و به قول برخی در باطن بر او رشک می‌برد!۳

هنوز غزالی به سی سالگی نرسیده بود که تمام علوم رسمی و فنون متعارف زمان خود را از ادب و فقه و اصول و خلاف و کلام و مبادی فلسفه فرا گرفته بود و استاد کامل گشته، با وجود این باز در خدمت استاد خود بسر می‌برد و در نیشابور کم‌کم به کار تصنیف و تالیف شروع کرده بود تا اینکه به سال ۴۷۸ امام الحرمین درگذشت. غزالی پس از این واقعه در معسکر نیشابور به خدمت وزیر نامدار سلجوقیان خواجه نظام‌الملک رسید، خواجه که نام و آوازه فضل او را از پیش شنیده بود مقدم او را گرامی داشت، در خدمت خواجه، با عالمان و فقیهان مناظره کرد و بر آنها غالب آمد چنانکه همگی یکدل و یکزبان و از بن دندان به فضیلت او معترف شدند.

۱. سبکی، طبقات الشافعية ۱۹۵/۶؛ و «مقدمة» معیار العلم، ۸ چاپ بیروت، ۱۹۶۴: «... کیف تدعی انک عرفت علمها، وقد اخذنا هامنک فتجردت من معرفتها و بقيت بلا علم!... فلما وافیت طوس، اقبلت علی الاشتغال ثلاث سنين حتى حفظت جميع ما علقته، و صرت بحیث لو قطع علی الطريق لم اتجرد من علمی.»

۲. ابن خلکان، وفيات الاعیان، ۳۷/۲، چاپ تهران.

۳. سبکی، طبقات الشافعية، ۱۹۶/۶ «و يقال: ان الامام کان بالآخرة یمتعض منه فی الباطن، وان کان یظهر التبجح به فی الظاهر.»

روز بروز بر مقام و تقرب غزالی نزد خواجه و ملک‌شاه افزوده می‌گشت تا اینکه منصب تدریس در نظامیه بغداد را به او مفوض کردند. خواجه به سال ۴۸۴ بر کرسی تدریس نظامیه بنشست. مدت چهار سال در بغداد به تدریس و وعظ و تذکیر و خطابه و مناظره و تألیف و تصنیف مشغول بود و صدها نفر شاگرد در حلقه درس او حاضر می‌شدند و پیوسته مقام ظاهری و عزت و حشمت او را در افزایش بود. نوشته‌اند مدت سه سال از چهار سالی را که در بغداد بود مشغول کتابهای فلسفه بود تا از دقایق و نکته‌های این علم هم آگاه گردد.

دوره اول زندگانی غزالی که می‌توان آنرا «دوران صوری حیات غزالی» نام گذاشت بدینسان که اجمالا گفتیم درسی و نه سالگی او پایان می‌پذیرد که موافق با سال ۴۸۸ هجری می‌شود!

دوره دوم زندگانی و دگرگونی روحی

چون مدت عمر غزالی از ۳۹ روی به نشیب آورد، حالی پیدا کرد که به کلی با احوال سابقش فرق داشت: دیگر آن غزالی که چون غضنفری در سخن دلیر می‌آمد و راه کلام بر همگان می‌بست از جوشش افتاده بود مثل این بود که تمام دانش‌های رسمی در وجود او مرده بودند، و جملگی فراموش شده بودند. همه شاگردان و دوستان و هواداران او از این واقعه ناراحت بودند ولیکن از درد پنهانی او آگاه نبودند، گروهی بر او تأسف می‌خوردند و جماعتی دیوانه‌اش می‌خواندند:

هرکسی از ظن خود شد یار من وز درون من نجست اسرار من
آخر کسی که در این ورطه هولناک نیفتاده جز این چه تواند گفت:

حال شبهای مرا همچو منی داند و بس

تو چه دانی که شب سوختگان چون گذرد؟!
آری، غزالی از سر همه تعلقات بگذشت و آنچه یک عمر در باطن داشت و به ظاهر نمی‌توانست آورد، سرانجام آشکار گشت. آن امر چه بود؟ عطش باطنی به درک حقیقت!

آخر هر کس معتقد خود را حق می‌دانست، غزالی علوم رسمی را خوانده بود اما در باطن می‌دید که دردش با این جملات و این کلمات درمان نمی‌یابد. او در پی

کیفیت و حال بود تا مگر راه به مقصود ببرد اما صد حیف که:
علم رسمی سرسر قیل است وقال نه درو کیفیت حاصل نه حال!^۱
حال از خود او بشنوید:

- «... دوستی و علاقه به تحقیق در طبیعت من سرشته بود، از آغاز جوانی تشنه درک حقایق بودم، از مدتها پیش می خواستم حقیقت را دریابم، چه کنم این عطش درونی در من، اختیاری نبود توگویی غریزی و فطری من بود، من از عنفوان جوانی روح تقلید و تعبد را شکسته بودم، چون می دیدم کودکان یهود و نصاری و مسلمانان جملگی در مهد تربیت پدر و مادر پرورش می یابند و به عقاید پدر و مادر و تلقینات نزدیکان برمی آیند و می بالند و حدیث معروف را که می گوید: [هر مولودی نخست به فطرت اولیه از پدر و مادر متولد می شود. پس از آن پدر و مادر او را یهودی و ترسا و مجوسی می کنند] شنیده بودم از این روی می خواستم آن فطرت اولیه را بجویم و بیابم تا مگر عقاید عارضی را که به تقلید از پدر و مادر و استادان در ذهن انسان پدیدار می آید پاک سازم. پیش خود گفتم: مطلوب من علم به حقایق امور است، پس باید نخست بدانم که حقیقت علم چیست؟ و از اینجا بر من آشکار شد که علم آنگاه یقینی تواند بود که معلوم بر طالب چنان منکشف گردد که شکی با آن باقی نماند و امکان غلط و پندار به هیچوجه با آن مقارن نباشد و دل نیز به امکان آن گواهی ندهد. علم یقینی و امان از خطا، شایسته است که مقارن با یقین باشد بدان حد که اگر کسی بر بطلان آن تحدی نماید و مثلاً بگوید: که سنگ را به زر و چوبدستی را به اژدها مبدل می کند، در آن علم هیچگونه شکی و انکاری حادث نگردد.

چه مثلاً وقتی من دانستم که ده بیشتر از سه است، اگر کسی بگوید: نه، سه بیشتر از ده است بدلیل آنکه من عصا را به اژدها می گردانم، و من نیز این کار را از او ببینم، در معرفت من شکی پدیدار نگردد؛ شاید از کار او تعجب بکنم ولیکن شک در معلوم خودم نتوانم بکنم.

پس فهمیدم که هر علمی که آن را من چنین ندانم و درباره آن بدین پایه از قطع و یقین نرسیده باشم علمی است که بر آن هیچ اعتباری نیست!

پس در پی آن شدم که چنین علمی بیابم. از این روی، گرم در کار آمدم و برای آن که بدین مطلوب برسم، شروع کردم تا دانش های خود را بررسی کنم، پس دریافتم که

۱. شیخ بهائی، نان و حلوا، ۷، چاپ اسلامی.

من علمی ندارم که بدین صفت موصوف باشد، مگر حسیات و ضروریات. چون از تمام دانش‌ها امیدم بریده آمد بر آن شدم که بدانم: آیا وثوق من به محسوسات و ضروریات از نوع آرامش و وثوقی است که به تقلیدیات حاصل می‌گردد یا نه؟ چون باریک شدم، دیدم که بدبختانه در محسوسات هم آن امان و آرامش نیست زیرا شک من قوت گرفت و به من گفت: اطمینان تو به محسوسات از کجاست؟ چه قوی‌ترین حاسه تو، بینایی است، چون به سایه می‌نگرد حکم می‌کند که ایستاده است و حرکت ندارد، و بدینسان حرکت را نفی می‌کند! چون ساعتی می‌گذرد می‌بینی که سایه متحرک بود منتهی یک مرتبه حرکت نکرده است، بلکه تدریجاً و کم کم حرکت کرده است.

ستارگان آسمان را می‌بینی که به اندازه، از یک دینار کوچکترند، ولیکن دلایل هندسی می‌گوید: که آنها از زمین بزرگتر هستند! این مثالها و نظایر این‌ها اطمینان مرا از محسوسات هم ببرید، پیش خود گفتم: حال که حاکم عقل احکام حس را تکذیب کرد، شاید جز به عقلیاتی که «اولیاتشان» می‌گویند بر هیچ امری اطمینان نشاید داشت مثل اینکه می‌گوییم: «ده بزرگتر از سه است.» و «نفی و اثبات جمع نمی‌شوند.» اما محسوسات هم به من گفتند: از کجا که اطمینانت به عقلیات همانند وثوق تو به محسوسات نباشد، چه تو پیش از این بدان واثق بودی، چون حاکم عقلی بیامد مرا تکذیب کرد، و اگر حاکم عقلی نبود، تو همچنان مرا تصدیق می‌کردی و از کجا که در فراسوی حاکم عقلی حاکم دیگری نباشد. از جواب درماندم پیش خود گفتم حاکم عقلی آمد خطاهای حسی را آشکار ساخت، آیا امکان ندارد که حاکمی برتر از عقل باشد تا اشتباه‌های عقل را ظاهر نماید؟! چون بیشتر تأمل کردم به صحت این شک دلیلی یافتم و آن این بود که گفتم: در عالم خواب چیزها می‌بینی و احوالی به نظرت می‌آید و گمان می‌کنی که جملگی آنها ثبات و قرار دارد چون بیدار می‌شوی می‌فهمی که آنهمه اصل و ریشه‌یی ندارد و واقعی نیست پس از کجا که این امور که در بیداری به حس یا عقل بدانها اعتماد پیدا کرده‌ای به نسبت با این حالتی که در آن هستی، حق باشد و ممکن است برای تو حالتی دست دهد که نسبت آن با بیداری تو همانند نسبت بیداریت با خوابت باشد و بیداریت نسبت با آن همچون خواب! آری اگر به این حالت بررسی یقین کنی که تمام آنچه به عقل خود دریافته‌ای خیالاتی است که هیچ سودی ندارد! و باشد که این حالت همان باشد که صوفیان

آنرا ادعا می‌کنند چه آنها گمان می‌کنند که وقتی در این حالت هستند در خویش فرو می‌روند و از حواس خود غایب می‌شوند، و احوالی را مشاهده می‌کنند که موافق این معقولات نیست و شاید این حالت همان مرگی باشد که پیامبر گفت: «مردمان خفتگانند که چون بمیرند بیدار شوند!»^۱ شاید زندگانی دنیا هم به نسبت با آخرت خواب باشد که چون انسان بمیرد اشیاء برای او خلاف آنچه اکنون می‌بیند ظاهر شود، و در این حال است که او را بگویند «پوشش چشم ترا برداشتیم و امروز دیدگان تو تیز بین شده است»^۲.

«چون این خواطر و خیالات بر ذهن من خطور کرد و بر نفس من راه یافت، در پی چاره‌ی گشتم، اما ممکن نشد، چه جز با دلیل نمی‌شد آنها را دفع کنم، و چون نصب دلیل جز با ترکیب علوم اولیه امکان نداشت، و در آنها هم از پیش شک کرده بودم ترتیب دادن دلیل ممکن نشد، این درد سخت تر شد و نزدیک به دو ماه طول کشید و من در آن مدت وارد حالت سوفسطائیان شدم ولیکن گفتن و به زبان آوردن نتوانستم تا آنکه خدای بزرگ مرا از این مرض شفا داد و نفس به صحت و اعتدال برگشت و چنان شد که ضروریات عقلی دگرباره مقبول و موثوق افتاد! لیکن اینکار با نظم دلیل و ترتیب مقدمات درست نشد، بلکه به نوری بود که خدا در سینه من افگند، و این نور است که کلید بیشتر دانشها و معارف است و آنان که گمان کرده‌اند کشف حقیقت موقوف بر تحریر ادله و برهان است از وسعت رحمت الهی بی‌خبرند! از این نور نمونه‌های بسیار وجود دارد، چنانکه وقتی رسول را از شرح، و معنای آن در آیه: فَمَنْ يَرِدَاللهُ اَنْ يَهْدِيَه يشرح صدره للاسلام (أنعام، ۶/آیه ۱۲۵) پرسیدند، گفت: آن نوری است که خدا در دل می‌افگند، پرسیدند: علامت آن کدام است. فرمود: دوری از سرای فریب و روی آوردن به سرای جاویدان^۳ و از این راه باید که طلب کشف حقیقت کنند...»^۴

۱. حدیث منسوب به حضرت رسول است که گفت: «الناس نيام واذا ماتوا انتبهوا» (سیوطی، الجامع الصغير، ۲/۲۸۱، چاپ مصر، ۱۹۲۵).

۲. «فكشفنا عنك غطاءك، فبصرک اليوم حديدًا» (ق، ۵۰/آیه ۲۲).

۳. «التجافى عن دارالغرور والانتابة الى دارالخلود» (بخاری، مستملی، شرح تعرف کلاباذی، ۶۳/۱، چاپ هند، ۱۳۲۸ هـ. ق.).

۴. غزالی، محمد، المنقذ من الضلال ۴-۱۲، چاپ محمد محمد جابر.

آری این انقلاب بزرگ در روح غزالی بوجود آمد، زمام طاقت از دست او برپود، ناچار به مهاجرت از بغداد تصمیم کرد. در باطن آهنگ ریاضت و اقامت در شام داشت که مرکز بزرگ زاهدان و صوفیان بود، ولی از ترس خلیفه و سلطان وقت و مردم آشنا و بیگانه سفر حج را بهانه کرد و در ماه ذی القعدة ۴۸۸ به ترک همه چیز گفت و با ابوالقاسم حاکمی (درگذشته ۵۲۹ ه. ق.) که از آشنایان قدیم او بود، به قصد سفر حج از بغداد بیرون رفت.

این سفر غزالی ده سال طول کشید و در این مدت در بلاد شام، جزیره و بیت المقدس و حجاز گردش کرد.

اما به صورت و سیرت درویشان، یعنی به لباس درویشان ژنده پوش و ناشناس همه جامی گشت. بنابر قول معروف از بغداد به دمشق رفت و حدود دو سال در شام اقامت نمود و پیوسته مواظب زهد و فکر و عبادت و خلوت و تصنیف و تالیف بود و در جامع «دمشق» معتکف شده بود.

غزالی برای شکستن نفس و پرهیز از خودپرستی در خانقاه سمیساطیه^۱ این شهر به رفتگری پرداخت. قضا را روزی در صحن «جامع اموی» نشسته بود، و گروهی از فتوی نویسان و فقیهان در صحن راه می رفتند. دهقانی سر رسید و در باب مسأله‌یی از ایشان فتوی خواست و غزالی در آنها می نگریست. هیچ یک از فقیهان پاسخ بسزایی نتوانستند بدهند. این کار بر او گران بود که مسلمانی بدون هدایت باز گردد. او را پیش خواند و پاسخی بسزا داد. دهقان او را ریشخند کرد و گفت: فقیهان بزرگ از جواب من درماندند، این فقیر عامی چگونه مرا جواب خواهد داد؟ این مفتیان در او نگریستند.

چون از گفتار خویش با وی پرداخت، فقیهان آن دهقان را بخواندند، و از وی پرسیدند: این مرد عامی با تو چه گفت؟ او شرح واقعه بگفت. مفتیان به خدمت او رسیدند و از احوال او پرسیدند، و گرامیش داشتند و از وی به آرزو خواستند تا برای آنها حلقه درس تشکیل دهد. غزالی آنان را به فردا وعده داد و شبانه از آنجا فرار کرد! همچنین گفته‌اند که وی روزی به مدرسه «امینیه» دمشق برگذشت. مدرس را دید که مکرر می گفت: قال الغزالی = غزالی چنین گفت، غزالی از عجب و غرور بترسید، و دمشق را ترک گفت!

۱. سبکی، طبقات الشافعية، ۱۹۹/۶ «... انه صادف دخوله يوماً المدرسة الامينية، فوجد

در همین سفر شام «ابوبکر بن ولید قریشی» (وفات ۵۲۰) خواست با غزالی مناظره کند، غزالی گفت: «ترکناه لصیبة فی العراق!» یعنی: مناظره و جدل را به کودکان عراق باز گذاشتیم و درگذشتیم^۱. از اینجا بود که غزالی در احیاء العلوم هم یک فصل بزرگ در مذهب علمای مجادل نوشت و عالمان و فقیهانی را که منظورشان تحمیق مردم و مباهات و مفاخره با اصطلاحات علمی و جدل است سخت نکوهید^۲.

غزالی دیگر تعصب و سختگیری را ترک گفته بود چنانکه در مکتوبی فارسی هم که در پنجاه و سه سالگی برای عذر نرفتن خویش به دربار سلطان سنجر سلجوقی (وفات ۵۵۲ هـ. ق.) نوشته چنین می گوید:

«بدانکه این داعی پنجاه و سه سال عمر بگذاشت، چهل سال در دریای علوم دین غواصی کرد تا بجایی رسید که سخن وی از اندازه فهم بیشتر اهل روزگار درگذشت، بیست سال در ایام سلطان شهید روزگار گذاشت و از وی به اصفهان و بغداد اقبالها دید و چند بار میان سلطان و امیرالمؤمنین رسول بود در کارهای بزرگ، و در علوم دینی نزدیک هفتاد کتاب کرد پس دنیا را چنانکه بود، بدید و به جملگی بینداخت و مدتی در بیت المقدس و مکه مقام کرد و بر سر مشهد ابراهیم خلیل عهد کرد که پیش هیچ سلطان نرود و مال سلطان نگیرد، و مناظره و تعصب نکند»^۳.

پس از شام، غزالی به بیت المقدس رفت و مدتی هم آنجا به ریاضت و خلوت و زیارت مشاهد شریفه مشغول بود، تا از بیت المقدس به زیارت تربت خلیل رفت.

گویند: در آغاز این احوال، به ابوعلی فضل بن محمد بن فارمدی طوسی (درگذشته ۴۷۹ هـ. ق.) سرسپرد و کیفیت سلوک راه عرفان و راه دریافت معرفت صوفیانه را از وی فراگرفت^۴.

بعد از مسافرت شام و بیت مقدس، عزیمت حجاز کرد و در سال ۴۹۸ پس از

المدرس يقول: قال الغزالی، و هو یدرس من کلامه. فخشی الغزالی علی نفسه العجب فقارق دمشق!...

۱. غزالی نامه، ۱۵۴، به نقل از یافعی، مرآة الجنان، در وقایع سال ۵۲۰.

۲. غزالی، احیاء العلوم، ۱/۶-۹۲.

۳. غزالی، فضایل الانام من رسائل حجة الاسلام یا مکاتیب فارسی غزالی، چاپ مرحوم

عباس اقبال، ۴-۵، تهران، ۱۳۳۳ هـ. ش. ۴. سبکی، طبقات الشافعية، ۶/۲۰۹.

آدای مناسک حج و زیارت مکه و مدینه و مشاهد مشرفه عزم مراجعت به وطن خویش نمود و در همین سال به طوس برگشت.^۱

ره آورد بزرگ غزالی از این سفر ده ساله یا به تعبیر بهتر از این سیر روحانی کتاب بزرگ احیاء علوم الدین بود که در میان کتابهای اخلاقی کمتر نظیر دارد و هر کس پس از وی خواسته در اخلاق دینی کتاب بنویسد، این اثر بزرگ را زیر نظر داشته است. غزالی از این مسافرت الزاما یکسره به نیشابور رفت و پس از اصرار و تأکید زیاد سلطان سنجر تدریس مدرسه نظامیه نیشابور را پذیرفت^۲، این وضع دیری نپایید و شاید بیش از یکسال نکشید و شوق زیارت و دیدار فرزند و عیال - و یا امری دیگر او را به طوس کشانید، در این مدت یکساله که در نیشابور بود کتاب بسیار نفیس و عزیز المنقذ من الضلال را، که برخی از محققان آن را اعتراف نامه غزالی نامیده اند، نوشت.

و چنانکه در مقدمه المنقذ من الضلال به وضوح می گوید: «در این وقت عمر او از پنجاه در گذشته بوده است»^۳.

غزالی از نیشابور به طوس وطن اولین خود باز آمد و در آن «خانقاهی» برای صوفیه بساخت. و در جوار آن برای مشتغلان به دانش مدرسه‌یی درست کرد و اوقات خود را برای انجام وظایف خیر از قبیل ختم قرآن و مجالست با اهل قلوب و تدریس تقسیم کرد.^۴

اما تمام احوال روحی و طرز تدریس و تعلیم او در آن زمان با دوره سابقش - که در بغداد بود - فرق کرده بود.

یکتا عالم متکبر و یگانه متکلم جدلی، پس از این مسافرت سراپا حال شده بود و جهانی از آرامش و سکون و تواضع بود.

به زبان عرفانی باید گفت: که سفر غزالی از بغداد سفر من الخلق الی الحق و آمدنش از بغداد به نیشابور و طوس تا آخر عمر نموداری از سفر من الحق الی الخلق

۱. همانجا، ۲۰۰. ۲. ابن خلکان، وفیات ۳۸/۲، چاپ تهران.

۳. غزالی، المنقذ، ۵، چاپ مصر.

۴. ابن خلکان، وفیات، ۳۸/۲، چاپ تهران؛ سبکی، طبقات الشافعیة، ۲۰۰/۶ «ثم رجع الی مدینة طوس، واتخذ الی جانب داره مدرسة للفقهاء، و خانقاه للصوفیة و وزع اوقاته علی وظائف من ختم القرآن و مجالسة ارباب القلوب و التدریس لطلبة العلم...».

بود.^۱

مؤلفات غزالی

غزالی از آن عده محققان و مؤلفان است که آثارشان به کثرت معروف است چنانکه پیش گفتیم در یکجا می نویسد: «چهل سال در دریای علوم غواصی کرد و در علوم دین نزدیک به هفتاد کتاب تصنیف کرده پس دنیا را چنانکه بود بدید، و جملگی را بینداخت...»^۲

شاید غیر از موضوعات دینی درباره موضوعات دیگر هم کتاب نوشته باشد که نام نبرده یا ما نمی دانیم. در هر صورت غیر از خود او دیگران هم بیشتر از هفتاد کتاب و رساله از او نقل کرده اند.^۳ خوشبختانه بیشتر این آثار برجای مانده است که برخی از آنها را به ترتیب اهمیت ذکر می کنیم:

۱. احیاء علوم الدین، که مهم ترین کتاب عربی غزالی است در مواعظ و حکم و اخلاق و مسائل دینی، که آن را در سفر شام و بیت المقدس پرداخته است. در اهمیت این کتاب همین بس که گفته اند: «لو ذهب کتب الاسلام و بقی الاحیاء لاغنی عما ذهب = اگر تمام کتابهای اسلامی از میان برود و تنها احیاء باقی بماند، مسلمانان از آنچه از میان رفته بی نیاز باشند.»^۴

این کتاب بر چهار قسم تقسیم می شود یکی در عبادات، دو دیگر در عادات، سه دیگر در مهلکات، چهارم در منجیات.

هر کدام از این چهار قسم شامل ده کتاب است که مجموعاً چهل کتاب یا چهل بخش می شود.

این کتاب پیوسته مورد نظر اهل معرفت بوده و موافقان و مخالفان زیادی داشته است و درباره آن رساله ها نوشته و تلخیص و شرح کرده اند.

۱. همایی، جلال غزالی نامه، ۱۷۰ - در متن غزالی نامه آمده: (آمدنش از طوس به نیشابور) و به نظر می رسد که اشتباه چاپی باشد بجای (از نیشابور به طوس).

۲. غزالی، مکاتیب فارسی، چاپ مرحوم اقبال، ۴.

۳. «و خلف ما یزید علی سبعین مؤلفاً اکثرها فی الجدل و المناظرة...» (زیدان، جرجی، آداب - اللغة العربية ۶۳/۳). عبدالرحمن بدوی دانشمند مصری هم کتابی درباره تألیفات غزالی نوشته است بنام مؤلفات الغزالی، طالبان بدان کتاب رجوع کنند.

۴. حاجی خلیفه، کشف الظنون، ۵۸/۱.

نخست خود امام این کتاب را خلاصه کرده و آنرا: «المرشد الامین الی موعظة المتقين» نام نهاده و نیز تلخیص برادرش را به نام «لباب الاحیاء» باید نام برد. شاید مهم ترین شرحی که بر «احیاء» نوشته شده است همان است که مؤلف تاج العروس سید محمد حسینی معروف به مرتضی زبیدی (تولد ۱۱۴۵/ وفات ۱۲۰۵) نوشته و آنرا اتحاف السادة المتقين نامیده است. این شرح در سال ۱۳۰۲ هجری در ۱۳ مجلد در فاس چاپ شد، و باز در سال ۱۳۱۱ در مصر در ده مجلد چاپ گردید. زبیدی از طرفداران جدی امام بود و هماره از او دفاع می کرد. از طرفداران دیگر امام، زین العابدین ابوالفضل عبدالرحیم بن حسین عراقی است که احادیث این کتاب را بیرون آورد و در سال ۷۵۱ کتابی در چند مجلد بپرداخت در صحت احادیث و سند آنها. پس از آن هم در سال ۷۶۰ کتابی مختصرتر به نام المغنی عن حمل الاسفار بپرداخت.

از مخالفان غزالی یکی: ابوالفرج بن الجوزی است (درگذشته ۵۹۷ ه. ق.) که منهاج القاصدین را در شرح احیاء علوم الدین غزالی نوشت و سپس بنظر خود کتابی پرداخت در اغلاط احیاء العلوم، که آنرا اعلام الاحیاء بأغلاط الاحیاء = آگاهانیدن زندگان به غلط های احیا نامید.^۱ پسر ابن الجوزی یعنی [ابوالمظفر ابن الجوزی] هم غزالی را انتقاد کرد که کتابش را بر مذهب صوفیان وضع کرده است. اما غزالی از پیش در جواب بعضی از این گونه اعتراضات کتاب الاملاء علی مشکل الاحیاء را نوشته بود.^۲

۲. المنقذ من الضلال^۳ پیش درباره این کتاب صحبت کردیم. باید گفت که: این کتاب از بهترین آثار غزالی است، زیرا در نوع خود کم نظیر است.

۳. مقاصد الفلاسفه، این کتاب شاید یکی از بهترین و آسان ترین کتب حکمت

۱. «قد جمعت اغلاط الكتاب وسميته اعلام الاحیاء باغلاط الاحیاء اشرت الی بعض ذلک فی کتاب تلخیص ابلیس...» (حاجی خلیفه، کشف الظنون ۵۹/۲).

۲. حاجی خلیفه، کشف الظنون ۹/۱-۵۸؛ و غزالی نامه، ۲۲۱، چاپ اول.

۳. در کشف الظنون از این کتاب چنین نام می برد: «المنقذ من الضلال و المفصح عن الاحوال، و هو مختصر بث فيه غاية العلوم و اسرارها و المذاهب و اغوارها» (حاجی خلیفه، ۹/۲-۵۸؛ جرجی زیدان، آداب اللغة العربية، ۹۸/۳).

مشاء است که غزالی برای تفهیم مقاصد فیلسوفان نوشت^۱ تا پس از آن کتاب تهافت الفلاسفه را براساس آن - در رد فیلسوفان - تألیف کند و نشان دهد که بدون فهم و کورکورانه عقاید فیلسوفان را رد نکرده است. خود می‌گوید:

«فینبغی أن نحقق مذهبهم أولاً للتفهم، ثم نشتغل بالاعتراض، فان الاعتراض على المذهب قبل تمام التفهيم رمى في عمایة = شایسته است که نخست روش آنان را بررسی کنیم، آنگاه به اعتراض پردازیم. زیرا اعتراض بر مذهبی پیش از آنکه آن را به خوبی دریابند، چون سنگ انداختن در تاریکی است!»^۲ این کتاب به سال ۱۸۸۸ با شروح در لیدن چاپ شد، و در سال (۱۵۰۶) به لاتین ترجمه شده بوده است.^۳

۴. تهافت الفلاسفه، غزالی در این کتاب با سلاح خود فیلسوفان، یعنی برهان و استدلال و قواعد فلسفه، به ابطال عقاید آنها پرداخته، در بیست مسأله از مسائل مختلف، تناقض آراء و لغزش‌های آنان را بیان کرده: در سه مسأله حکم به کفر فیلسوفان داده است و در هفده مسأله به بدعتشان منسوب داشته است. آن سه مسأله که در آن فیلسوفان با تمام مسلمانان مخالفت کرده‌اند عبارت است از:

۱. می‌گویند: ابدان و اجساد محشور نمی‌شوند، و آنچه پاداش می‌بیند و عقاب می‌یابد ارواح مجرده‌اند، و ثوابها و عقابها جسمانی نیست بلکه روحانی است؛
۲. می‌گویند: خدای تعالی کلیات را می‌داند و به جزئیات عالم نیست، چه علم به جزئیات معلول نیاز است، و خداوند نیازمند نیست. و این کفر صریح است، و حق آنست که: باندازه ذره‌یی در آسمانها و زمین از دانش او برکنار نیست؛
۳. می‌گویند: عالم قدیم و ازلی است و این خلاف حدوث عالم است که در شریعت آمده است.^۴

۱. بسیار سزاوار است که در برنامه‌های درسی دانشگاه‌ها، بویژه دانشکده‌های «الهیات و معارف اسلامی»، اولیای امور برنامه‌ریزی، به جای کتابهای مشکل درسی فلسفه، این کتاب را جایگزین سازند، و نیز به جای متن‌های دشوار منطق همچون الجوهر النضید، از معیار العلم غزالی استفاده کنند. زیرا غزالی در ساده کردن مطلب و آسان نویسی کمتر نظیر داشته یا بی نظیر بوده است.

۲. غزالی، تهافت الفلاسفه، ۱۶۲، چاپ مصر، به تحقیق دکتر سلیمان دنیا.

۳. زیدان جرجی، آداب اللغة العربية ۹۸/۳. سبکی در (طبقات الشافعیه، ۲۲۵/۶ از این کتاب با نام «المقاصد فی بیان اعتقاد الاولیاء» هم یاد می‌کند.

۴. غزالی، المنقذ من الضلال، ۲۷-۲۸، چاپ مصر، به تحقیق محمد محمد جابر؛ و

و آن هفده مساله که در باب آنها فیلسوفان را به بدعت و انحراف و کجروی متهم و منسوب می‌دارد عبارت است از:

۱. عجز فیلسوفان از اثبات صانع؛ ۲. عجز فیلسوفان از اقامه دلیل بر محال بودن دو خدا؛ ۳. ابطال مذاهب فیلسوفان در نفی صفات؛ ۴. ابطال عقیده فیلسوفان به اینکه می‌گویند: ذات باری به جنس و فصل منقسم نمی‌شود؛ ۵. ابطال قول فیلسوفان که می‌گویند مبدأ اول موجود بسیط بدون ماهیت است؛ ۶. عجز فیلسوفان از اثبات اینکه: خدا جسم نیست؛ ۷. در بیان اینکه قول به دهر و نفی صانع بر فیلسوفان لازم می‌آید؛ ۸. عجز فیلسوفان از اثبات اینکه مبدأ اول عالم بغیر است؛ ۹. در ابطال قول فیلسوفان که گویند: خدا جزئیات را نمی‌داند؛ ۱۰. ابطال قول فیلسوفان که گویند: آسمان حیوانی متحرک بالاراده است؛ ۱۱. ابطال قول فیلسوفان راجع به غرض محرک آسمان؛ ۱۲. در ابطال قول ایشان که گویند: نفوس آسمانی تمام جزئیات را می‌دانند؛ ۱۳. در ابطال قول ایشان راجع به محال بودن خرق عادات؛ ۱۴. درباره قول ایشان که: نفس انسان جوهری است قائم به نفس و جسم و عرض نیست؛ ۱۵. قول ایشان درباره محال بودن فنای نفوس بشری؛ ۱۶. در ابطال انکار فیلسوفان به رستاخیز و حشر اجساد؛ ۱۷. در ابطال مذهب ایشان در ابدیت عالم.^۱ - پس از بحث مستوفی درباره هر یک از این مسائل و بیان عجز و تهافت حکیمان و تقریر ادله ایشان، غزالی در آخر این کتاب چنین می‌گوید: اگر کسی بپرسد حال که مذاهب این جماعت را بیان کردی، آیا بطور قطع حکم به کفرشان می‌کنی؟! گویم: آری بی‌هیچ تردید تکفیر آنها در سه مسأله حتمی است. نخست: مسأله قدم عالم و اینکه تمام جواهر قدیم‌اند؛ دوم قول ایشان که خدای تعالی به جزئیاتی که از اشخاص حادث می‌گردد عالم نیست؛ سوم انکارشان به بعث اجساد و حشر آنها که این سه با اسلام سازگار نیست و معتقد آن تکذیب‌کننده انبیاء است ولیکن باقی مسائل چیزهایی است که مذهبشان به معتزله نزدیک است.^۲

صاحب تاریخ الحکماء می‌گوید: که غزالی بسیاری از مطالب این کتاب را از

تهافت الفلاسفه ۸۴، چاپ مصر، به تحقیق دکتر سلیمان‌نیا.

۱. غزالی، تهافت الفلاسفه، ۵-۸۴.

۲. همانجا، ۷-۳۰۶، چاپ مصر؛ و حاجی خلیفه، کشف الظنون، ۱/۹-۳۴۸.

تألیفات یحیی نحوی^۱ انتحال^۲ کرده است، ولیکن چون آن تألیفات بدست ما نیست، این قول را نمی‌توانیم داشت^۳.

قاضی ابوالولید محمد بن احمد بن رشد المالکی (درگذشته ۵۹۵ ه. ق.) نیز به دفاع از فیلسوفان برخاست و کتاب *تهافت التهافت* را رد تهافت الفلاسفه نوشت و گفت: هر چه غزالی در این کتاب نوشته، خالی از برهان و عاری از یقین است، و در آخر کتاب می‌نویسد: «شکی نیست که غزالی شریعت و دین هر دو را خراب کرد و راه خطا رفت» و سپس می‌گوید: «اگر ضرورت طلب حق در میان نبود، اصلاً در این باره سخن نمی‌گفتم»^۴!

۵ و ۶ و ۷. بسیط و وسیط و جیز، در فقه، که این کتابها را بسیاری از دانشمندان شرح و تلخیص کرده‌اند.

۸. *جواهر القرآن* که مشتمل برزیده قرآن است، این کتاب منقسم به علوم و اعمال است، و اعمال هم به دو قسم: ظاهری و باطنی تقسیم می‌گردد، اعمال باطنی نیز منتهی به تزکیه و تحلیه می‌شود.

۹. *المضنون به علی غیر اهله*، که در سال ۱۳۰۹ در ضمن مجموعه‌ی خطی در مصر چاپ شد، اما در انتساب این کتاب به غزالی تأمل است. غزالی در کتاب *جواهر القرآن* نوشته که: برخی کتابها نوشته‌ام که بر غیر اهلس مضنون است. سبکی می‌گوید: یقین دارم که این کتاب از آن غزالی نیست ولیکن یافعی آن را از غزالی می‌داند^۵.

۱۰. *فضایح الباطنیه*، که شامل تعالیم قرامطه و اسمعیلیان و غیر ایشان از طوایف باطنیه است. کتاب مذکور در موضوع خود سخت سودمند است^۶. این کتاب به سال

1. John Philoponus.

۲. انتحال = بخود بستن اندیشه‌ها و نوشته‌های دیگران؛ دزدی علمی.

۳. شهرزوری، *کنزالحکمه*، ترجمه فارسی، ضیاءالدین دری، ۹۷/۲. اینجا توجه می‌دهیم که دکتر ون دن برگ (= Dr. Van den Bergh) مترجم انگلیسی *تهافت الفلاسفه*، و به تبع او آلفرد گیوم نیز معتقد به عقیده شهرزوری بوده‌اند، ⇐

Alfred Guillaume, *Islam*, PP. 138-139, London, 1968.

۴. *تهافت التهافت*، ۴۴۹، چاپ دکتر سلیمان دنیا.

۵. زکی مبارک، *الاخلاق عند الغزالی*، ۱۲۰، چاپ قاهره، ۱۹۲۴.

۶. حاجی خلیفه، *کشف الظنون*، ۴۱۰/۱.

- ۱۹۶۸ م به کوشش عبدالرحمن بدوی چاپ شده است.
۱۱. غرایب الاول فی عجایب الدول، که در آن سلطان محمد پسر ملک شاه سلجوقی را مورد خطاب قرار می دهد.^۱
۱۲. سرالعالمین و کشف ما فی الدارین، که از نظام حکومت ها و دولت ها و برخی مباحث دینی بحث می کند.^۲
۱۳. تنزیه القرآن عن المطاعن، که به سال ۱۳۲۹ در مصر چاپ شده است.^۳
۱۴. المنحول، در علم اصول است، این کتاب را غزالی در دوران جوانی نوشت و همین کتاب بود که دستاویز جماعتی غوغا قرار گرفت و از روی آن گفتند: غزالی در امام ابوحنیفه طعن کرده است.^۴
۱۵. المستصفی، در اصول فقه، و آن کتاب کلانی است در دو مجلد. در مقدمه این کتاب می گوید: «من لم يعرف المنطق فلا ثقة له فی العلوم اصلاً» = هر کس منطق نداند هیچ اعتمادی به دانسته های او نیست!^۵
۱۶. بزرگترین و اصیل ترین کتاب فارسی غزالی کیمیای سعادت نام دارد، که در اخلاق و مسائل دینی پرداخته و تلخیص گونه بی فارسی است از احیاء علوم الدین غزالی، و «نظیر آن کتابی به فارسی در این موضوع نوشته نشده»، و تاریخ تألیفش میان سالهای ۵۰۰-۴۹۰ است و بعداً نمونه های از آن خواهیم آورد. دیگر از نوشته های فارسی غزالی نصیحة الملوک است که آنرا برای سلطان محمد بن سنجر سلجوقی نوشته، و این کتاب در میان مردم دست به دست می گشته و عموی شرف الدین مبارک المستوفی الاربلی آن را به تازی برگردانده است.^۶

۱. زیدان، جرجی، آداب اللغة العربیة، ۹۸-۹۹/۳.
۲. زیدان، جرجی، آداب اللغة العربیة، ۹۸/۳. عبدالرحمن بدوی هم این کتاب را از غزالی می داند، ولی شادروان همایی با دلایل اثبات می کند که این کتاب از غزالی نیست. (غزالی نامه، ۲۳۷ - ۳۴۹). توجه به مندرجات کتاب، که روی هم رفته روح تشیع در آن حاکم است، درستی نظر مرحوم همایی را تأیید می کند.
۳. زیدان، جرجی، آداب اللغة العربیة، ۳۹/۳.
۴. همایی، جلال، غزالی نامه، ۲۲۹، چاپ اول، ۱۳۱۷ ه. ش.
۵. حاجی خلیفه، کشف الظنون، ۲۴۶/۲.
۶. ابن خلکان، وفيات الاعیان، ۱۶/۲، چاپ تهران «... و عمه ای عم ابی البرکات شرف الدین المبارک بن المستوفی الاربلی صاحب تاریخ اربل» هو الذی نقل نصیحة الملوک للغزالی من اللغة الفارسیة الى العربیة، فان الغزالی لم یضعها الا بالفارسیة... و کان ذلک مشهوراً بین الناس...»

در حدود بیست تا سی جلد هم از رسائل و کتب غزالی چاپ شده و یا وجود آن در کتب خانه های بزرگ عالم سراغ داده شده که ما از ترس اطاله کلام در آنها سخن نمی گوئیم و اکنون می پردازیم به اینکه مختصری از افکار او را بیان کنیم:

اطوار فکری غزالی

پیش از این، بخشی از انقلاب فکری غزالی را از زبان وی شنیدیم. حال ببینیم کار او به کجا انجامید؟ آن جوشش باطنی چه شد و از غزالی چه ساخت؟ باز از خود او بشنوید:

«چون خدا به فضل خویش مرا از بیماری شک نجات داد، اصناف طالبان را در چهار فرقه یافتم:

۱. متکلمان، که ادعا دارند اهل رای و نظر هستند؛
۲. باطنیان، که ادعا دارند اصحاب تعلیم هستند و حقایق علمی را از امام معصوم اقتباس می نمایند؛
۳. فیلسوفان، که گمان دارند اهل منطق و برهان هستند؛
۴. صوفیان، که ادعا دارند خاصان حضرت اند و اهل مشاهده و مکاشفه^۱».

رأی او درباره متکلمان. - غزالی معتقد است که خدای تعالی طائفة متکلمان را زمانی بوجود آورد، که فرقه های مختلف دینی، با هم گلاویز شده بودند، و دین ها تعدد یافته و بدعت ها زیاد شده بود و در نتیجه، ایمان ها در نفوس مردم تزلزل پذیرفته بود، در این زمان بود که متکلمان بیاری دین و سنت قیام کردند و از آن محارست نمودند و از عقیده یی دفاع کردند که تناقضات دشمنان را آشکار می ساخت و حجت های مبتدعان را سست قلمداد می نمود. و این از باب آن است که غزالی به فضل متکلمان اقرار می نماید ولیکن بر متکلمان نکته یی چند می گیرد که اهم آن از این قرار است:

نخست اینکه: این اهل رأی و نظر در بحث های خود، در مسائل جواهر و اعراض خوض می کنند، و برای دفاع از سنت و شریعت روش های دشمنان خود را می گیرند و به مقدمات منطقی اعتماد می کنند، در حالی که طبیعت این روش ها و

۱. غزالی، المنقذ من الضلال، ۱۲.

مقدمات، با طبیعت دین متناقض است و از ادراک حقیقت ایمان عاجز. دو دیگر اینکه: گفتگوهای این گروه، اختلافات موجود در میان مؤمنان را برطرف نمی‌سازد، از این روی شایسته اینست که در محدوده خاصی منحصر بماند. و نیز باید عوام را از علم کلام بازدارند، زیرا نیاز جمهور مردم، به داشتن ایمان است نه به علم جدل^۱.

وانگهی اگر علم کلام به مقصود کسانی که می‌خواستند دین‌آوران را بکوبند و بدعت‌ها را براندازند، کافی بود، به مقصود غزالی که در جستجوی علم یقینی بود وافی نبود.

رد مذهب باطنیان. - باطنیان اصحاب تعلیم امام معصوم هستند، بزرگان هر گروه را که پیش آنان برود متهم می‌نمایند که از تعالیم آنان بیگانه است، از این روی، همت کرد تا کتب آنان را بجوید و مقالاتشان را گردآوری کند، و آنچه در مذهب این جماعت آمده جمله را مرتب نماید و غرض او از اینکار آن بود که شبهات آنها را تقریر نماید، سپس فساد آنها را آشکار گرداند.

و چنانکه از کتاب «المنقذ» برمی‌آید اقوال این جماعت را در کتابی غیر از «المنقذ» رد نموده، و می‌توان گفت که اغلب این ردود در کتاب «القسطاس المستقیم» آمده است؛ اما مهم‌ترین کاروی در این باب فضائح الباطنیه نام دارد که به کوشش عبدالرحمن بدوی چاپ شده است.

غزالی «غائله این تعلیم را به سبب امر مؤکدی که از حضرت خلیفه^۲ آمده بود» و خواسته تا غزالی حقیقت این اعتقاد را کشف نماید، آشکار ساخت، و تصادفاً این امر با شوقی که غزالی خود برای تحقیق تعالیم این جماعت پیدا کرده بود مقرون گشت، لذا مذهب آنان را تقریر کرد، سپس آن را ابطال نمود^۳ که خلاصه آن از این قرار

۱. «العوام اذا طلبوا بالسؤال عن هذه المعاني [اليد والفوق والاستواء على العرش...] يجب زجرهم و منعهم و ضربهم بالدرة كما كان يفعل عمر - رضى الله عنه - بكل من سأل عن الايات المتشابهات...». (الجام العوام عن علم الكلام، ۱۳ از حاشیه الانسان الكامل عبدالکریم جیلانی، طبع مصر، ۱۹۵۸).
 ۲. المنقذ من الضلال، ۴۷ چاپ مصر.

۳. راجع به باطنیه، گذشته از فضائح الباطنیه، سیاست نامه چاپ مرحوم عباس اقبال، ۲۷۶-۲۶۰، وزارت فرهنگ، ۱۳۲۱. عبارات این دو کتاب در بسیاری موارد شبیه به هم است!

است:

باطنیان می‌گویند وجود معلم معصوم ضرورت دارد، و اوست که داعیان را به شهرها می‌فرستد، و از علم بدانها بهره‌ی می‌دهد تا آنرا در میان مردم منتشر نمایند، و اگر امری برایشان مشکل شد، یا در چیزی اختلاف کردند، به او ملتجی می‌شوند تا آنان را بدانچه حق است ارشاد نماید. غزالی در رد آنها می‌گوید:

- که ایشان عوام و کم‌خردان را جسته به مذهب خود می‌خوانند، و دلیلشان اینست که وجود امام معصوم ضرورت دارد، ولیکن واقع اینست که این جماعت از اقامه برهان برای تعیین امام عاجزند. و اضافه می‌کند که معلم ما «محمد» (ص) بود، که تعلیم او کاملتر و عمیق‌تر بود، و او داعیان را در بلاد می‌فرستاد ولیکن چون تعلیم کامل شد، مرگ معلم یا غیاب او زیانی ندارد.

- اهل این مذهب در تمام امورشان، خواه اساسی و خواه غیراساسی، به «امام» رجوع می‌کنند، لذا اگر مثلاً: یکی از ایشان در وقت نماز خواست قبله را پیدا کند، تا به معلم خود دسترسی پیدا کند و از او استفاده نماید وقت نماز می‌گذرد! آری باطنیان این چنین معلم را طلب می‌کنند و عمری را در سر این کار ضایع می‌سازند و نتیجه‌ی چیزی فرا نمی‌گیرند!

- از طرفی همه علمی که یکی از آنها، آنرا ادعا می‌نماید مستند به مذهب فیثاغورس است و آن از رکیک‌ترین مذاهب فلسفی است و ارسطو آنرا رد کرده و گفته: «مذهب فیثاغوری حشو فلسفه است!»

رد فلسفه. - چنانکه پیش از این گذشت غزالی فلسفه را بدون استعانت از استاد فرا گرفت. و این البته کار آسانی نیست و شاید برای بعضی از مردم مشکل جلوه نماید که چطور شخصی بدون استعانت از استاد فلسفه بتواند یاد گرفت. لیکن فراموش نباید کرد که غزالی منطق را خوب خوانده و نیک ورزیده بود و آنرا به حق، مقدمه تمام علوم می‌دانست. و انگهی چندین سال - شاید بیشتر از ده سال - در علم کلام که مباحثش با مباحث فلسفه درهم آمیخته بود محشور و با اصطلاحات آن علم آشنایی تمام داشت. این دو عامل همراه با عبقریت و تیزهوشی غزالی بود که راه را برای غزالی هموار ساخت تا بدون یاری گرفتن از استاد و مدرسی در مدت زمانی که

در بغداد تدریس می‌کرد و شاید در مدت کمتر از ۳ سال فلسفه را به نیکی فراگیرد، و چنین بفهمد که فیلسوفان با وجود طبقات مختلف و تفاوت مراتبشان یا کافر و ملحد هستند و یا در گمراهی‌اند، از این روی بر آن شد نشان کفر و لغزش را بر پیشانی ایشان بزند.

غزالی فیلسوفان را به سه گروه تقسیم کرد:

دهریان، طبیعیان، الهیان. سپس نظر خود را درباره هر یک از آنها بیان داشت: اما دهریان - غزالی این جماعت را در عداد زناده می‌شمارد زیرا که خدا را انکار می‌کنند و گمان دارند که عالم به نفس خویش موجود است. و اما طبیعیان، بوجود خالق حکیم اعتراف دارند، چونکه در طبیعت عجایب صنع او را می‌بینند؛ جز اینکه آخرت را انکار می‌کنند، و عقاب و ثواب را باور نمی‌دارند، پس در شهوات دنیاوی فرو می‌روند؛ اینان هم به نظر غزالی با وجود ایمانشان به خدا در شمار زندیقانند.

و اما الهیان، که در میان ایشان سقراط و افلاطون و ارسطو هم هستند، خود بر دهریان و طبیعیان رد نوشته‌اند، و از جمله ارسطو بر تمام دهریان پیش از خود رد نوشت و از همه آنان بیزاری جست. «جز اینکه از رذائل کفر آنها و بدعت‌هایشان بقایایی فرو گذاشت که از آن‌ها بی‌نیافت، پس تکفیر ایشان و پیروان ایشان از متفلسان اسلامی همچون ابن سینا و فارابی و دیگران واجب است!»

غزالی ردود خویش را بر آراء فیلسوفان در سه باب مرتب کرد:

۱. قسمی که انکار آن اصلاً واجب نیست.

۲. قسمی که واجب است در آنها آنان را منسوب به بدعت کرد.

۳. قسمی که تکفیرشان در آن لازم است.

غزالی دانش فیلسوفان را با نسبت به غرضی که کسب می‌شود به شش تقسیم کرده: ریاضی، منطق، طبیعی، سیاسی، اخلاقی، الهی.

اما ریاضی: متعلق به حساب و هندسه و هیأت عالم است، و مبتنی بر براهین استواری است که بر انکار آنها راهی نیست. جز اینکه علیرغم عدم تعلق‌اش به امور دینی دو آفت بزرگ از آن ایجاد می‌گردد: یکی از آن دو آفت اینست که هر کس این علوم را مطالعه می‌کند از دقت براهین و دلیلهای منطقی آن شگفت می‌ماند، از

این روی، اعتقادش درباره فلسفه نیکو می شود، و گمان می برد که همه دانش های فیلسوفان در دقت و وضوح و استواری براهین، همانند این علم است، از این جهت هر چه را در الهیات می گویند مسلم می دارد و کفر و تعطیل و تسامح آنها را درباره شریعت می پذیرد؛ و غافل می ماند که این گروه آنچه درباره ریاضیات گفته اند برهانی و آنچه در باب الهیات گفته اند تخمینی است!

و این آفتی بس بزرگ است و لازم است که هر کس را که بدین علوم مشغول شود و در آنها خوض نماید، از «آنها باز دارند... اگر چه کار او مربوط به امر دیانت هم نباشد.» آفت دوم، زیانی است که از دوست نادان برای اسلام حاصل می شود، و آن وقتی است که مدافع اسلام گمان می برد که دین به انکار هر علمی که منسوب به فیلسوفان است حکم می دهد. از این روی، تمام دانش های ایشان را رد می کند، و همو ادعای جاهلانته می نماید؛ و چنین می پندارد که هر چه فیلسوفان می گویند خلاف شرع است. ولیکن باید دانست که هر کس فکر می کند که با انکار این علوم، اسلام را نصرت می دهد و یاری می کند، بر دین جنایت می کند: «زیرا در شرع به این علوم نفیاً و اثباتاً تعرضی نیست، و در این علوم هم برای امور دینی تعرضی وجود ندارد.» جز اینکه اگر مدافعی چنین کند مردم می پندارند که دین این علوم و مدلولات مسلمة ریاضی و برهانی را انکار می نماید و از این روی زیان آن بر هوشمندان پوشیده نیست. اما منطقیات هم نفیاً و اثباتاً به دیانت کاری ندارد و کار او آنست که در دلایل و قیاسات و مقدمات براهین و ترکیبهای آنها نظر نماید و وضع حد کند، و این جمله از نوع مقدماتی است که متکلمان در ادله برای تعریفات و اختلاف در عبادات و برخی اصطلاحات دیگر بدانها اعتماد دارند و از آنها استمداد می کنند. جز اینکه نباید فریب خورد که آنچه فیلسوفان گفته اند جمله با چنین براهینی تأیید گشته است. اما طبیعیات، دین نباید آنرا انکار کند، چه آن در آسمانها و اختران آسمان و اجسام و استحالت و امتزاج آنها بحث می کند. غزالی فقط نکته ای که بر این علوم می گیرد اینست که در کتاب تهافت الفلاسفه می گوید: طبیعت مسخر خدای تعالی است و به نفس خویش کار نمی کند!

در مورد سیاسیات، غزالی می گوید: این جمله مربوط به امور دنیوی و سلطان

۱. غزالی، تهافت الفلاسفه، ۵-۱۹۶. - در این بحث غزالی در واقع مبدأ سببیت را انکار می نماید و تمام مظاهر طبیعی را به مشیت الهی باز می بندد.

است و از کتابهای آسمانی و پیامبران و حکم مأثوره گذشتگان گرفته شده است.

رأی او درباره صوفیان

گفتیم که غزالی چون از اکتساب و انتقاد علوم رسمی زمان خویش فارغ گشت، سرانجام به طریق صوفیان روی آورد، و در آن طریقه آرام گرفت، و بیاد آورد که روزگاری که در بغداد تدریس می کرد، از یک سوی شهوات دنیاوی او را به خویش جذب می کرد، و از سوی دیگر منادی ایمان او را به کوچ می خواند، اما بر او آشکار گشته بود که قلب از سرای غرور و فریب نمی گذرد و همواره مشغول جاه و علاقه های دنیوی است. و پیوسته این درد در باطن او خارخاری می داشت تا بر نفس خویش هموار کرد بغداد را ترک گوید. غزالی پس از این تصمیم، وارد شام شد و به عزلت و اعتکاف و ریاضت و مجاهده با نفس پرداخت، و از این روی، تمام روزها را در مناره مسجد معتکف می ماند؛ و - چنانکه گفتیم - از آنجا به بیت المقدس و از آنجا به حجاز رفت، و ده سال بر این حال بماند، تا اینکه حقیقت تصوف بر او کشف گردید به طریقی که در زیر می آید:

- به نظر غزالی طریقه تصوف و راه و رسم درویشی به علم و عمل تمام می گردد، ولیکن علم آسان تر از عمل است؛ جز اینکه علم تنها سالک را به دریافت و درک حقیقت تصوف نمی رساند. چه مثلاً فرق میان کسی که حقیقت زهد و شروط و اسباب آنرا می شناسد، و میان کسی که حالت زاهدان دارد، همچون فرق میان دو کسی است که یکی اسباب سکر و مستی را می شناسد و دیگری مست است و حالت سکر دارد!

و شگفت ترین ویژگی متصوفان اینست که به درک احوال آنها از راه تعلم و فراگیری نمی توان رسید بلکه این مقصود تنها از راه ذوق و حال، ممکن است و تبدل صفات، چه او در نظر می گیرد که: «صوفیان، ارباب احوال هستند نه خداوندان احوال».

۱. مولوی، مثنوی (۹/۱)، علاءالدوله):

شب نگردد روشن از ذکر چراغ
تا قیامت صوفی ار «مَن مَن» کند
هیچ اسم بی مسمی دیده ای

نام فروردین نیارد گل به باغ
تا ننوشد باده کی مستی کند؟
یازگاف و لام گل گل چیده ای؟

- غزالی زمانی به تصوف روی آورد «که در باطن به خدای تعالی ایمان یقینی یافته و به نبوت و روز رستاخیز اعتقادی تمام داشت»، و چون دقیق شد فهمید که صوفیان، سالکان راه خدا هستند، و سیرت آنها بهترین سیرتهاست، و اخلاقشان پاکترین خلق‌ها؛ و هر آنچه در ظاهر و باطن آنها موجود است، برگرفته است از «پرتو مشکوة نبوت، و برتر از نور نبوت نوری سراغ نداشت که بتوان از آن کسب نور کرد».

- صوفیان در احوال خود مکاشفات و مشاهداتی دارند، که بدانها، به مراتب بالا ارتقاء می‌یابند و آنجا در حالت بیداری فرشتگان و ارواح پیامبران را مشاهده می‌کنند، و «از آنها صورت‌ها می‌شنوند و فایده‌ها اقتباس می‌کنند». این حالتی است که به لفظ تعبیر نمی‌توان کرد، و هرکس بدان حال رسید جز این نمی‌توان گفت:

- در آنجا عالمی بود که من هرگز یاد آن نخواهم کرد.

تو گمان نیکو ببر، ولیکن از خبر آن مپرس!

و آنکس که نعمت این ذوق روحی را نچشیده، از حقیقت نبوت جز اسمی نمی‌داند! و این مکاشفات از جمله کرامات اولیاء است و کرامات «بدایات انبیاء» است سپس غزالی اضافه می‌کند که تحقیق درباره این حال علم نامیده می‌شود! و دارا شدن این حال ذوق است، و پذیرفتن آن از راه متداول و با حسن ظن ایمان است و همانند این ذوق بر پیامبر بگذشت آنگاه که به حراء رفت و از اینجا بود که عرب گفتند:

«محمد عاشق پروردگار خویش شده است!»

- جز اینکه غزالی برای تصوف نکته‌هایی می‌گیرد و مثلاً می‌گوید: برخی برای آن مبادی فلسفی می‌تراشند، و می‌گویند: صوفیان در زمان قرب و مشاهده و پیدا کردن اذواق، به مرحله «حلول و اتحاد و وصول» نائل می‌گردند ولیکن تمام این‌ها به نظر غزالی خطاست.

حاصل آنکه غزالی پس از این درگیری‌ها و کشمکش‌های فکری و روحی، به تصوف می‌رسد؛ ولیکن به تصوف معتدل و آرام؛ تصوفی که مایه آن تنها ایمان به خدا و اعتقاد به نبوت است، زیرا بارزترین مبادی فلسفی مذهب تصوف را انکار و حلول و اتحاد، و فناء و وصول را رد می‌کند، و همچنین نظریه وحدت وجودی را که

۱. و کان ما کان ممالست اذکره فظن خيراً ولا تسال عن الخبر، یا:

بود آنچه بود ز آنچه نیارم بگفت من بگذر از این حدیث و به ما ظن بد میرا

بعدها امثال «ابن عربی» بدان رفته‌اند نفی می‌کند^۱.

طبقات عالم - در نظر غزالی این عالم سه طبقه دارد:

الف: عالم ملکوت یا امر - و آن همچون عالم مثالی است نزد افلاطون؛ که در آن فزونی و کاهش راه ندارد. و هرچه در عالم محسوس ما هست، برای غزالی، صورت و انعکاس و یا سایه‌یی است از آن عالم. همین عالم است که مرکز «لوح و قلم» است و هرگاه آن معرفت مدون در «لوح»، در قلب آدمی انطباق یابد، یقین او تمام است؛ اما باید بدانیم که حصول این یقین جز به معرفت صوفیانه ممکن نیست.

در این عالم ملکوت گوهرهای تابناکی وجود دارند، و آنها فرشتگانند؛ و این فرشتگان در نورانیت و مرتبت متفاوتند، و وظایفشان جداگانه است و در هر امری که مربوط به انسان باشد ایشان را تأثیری بس بزرگ هست.

ب: عالم جبروت و آن شبیه به کشتی است که میان خشکی و دریاست و یا همچون برزخی است میان ملکوت و عالم ملک، که اگر انسان از عالم ملک محسوس ما ارتقاء یابد از این عالم به عالم ملکوت انتقال می‌یابد، و بنابراین، این عالم مرحله‌یی بنیابین است نسبت به عالم زمینی و عالم آسمانی.

ج: عالم ملک یا محسوسات که آنرا عالم «شهادت» هم می‌نامند، و آن همین عالم است که ما در آن هستیم.

- این مثلث در تقسیم خود مقابل سه ناحیه از جسد انسانی است: ملکوت، مقابل عقل است، و جبروت مقابل نفس است و عالم ملک یا شهادت مقابل جسد. و هر چه در عالم هست از پریان و فرشتگان نابود می‌شوند، و عالم ملکوت و جبروت و عالم ملک همه فانی می‌شوند و جز روی کریمش چیزی نمی‌ماند که «همه چیز هلاک شود جز ذات او»^۲.

نفس انسان - راجع به آنچه غزالی درباره نفس و قوای آن گفته، زیاد سخن نمی‌گوییم چه اغلب و بلکه تمام آن‌ها را از فیلسوفان پیشین گرفته است: نفس نباتی،

۱. یازجی و کرم، اعلام الفلسفة العربیة، ۴۸۳، چاپ بیروت. به نظر سبکی طبقات الشافعیه (۲۱۲/۵) آثار ابوحیان توحیدی یکی از مدارک و سرچشمه‌های معلومات تصوفی غزالی بوده است.
۲. قصص، ۲۸/آیه ۸۸.

نفس حیوانی، نفس ناطقه، و حواس پنجگانه و حس مشترک و حافظه و مفکره و ذاکره؛ و حس ششم که عقل است، و نفس فلکی و دیگر مطالب را همچنان که آنان بحث کرده‌اند غزالی هم مورد بحث قرار داده است و چندان فرقی ندارد و ما فقط در مورد نفس ناطقه مختصر توقفی می‌کنیم و چند جمله می‌نویسیم:

نفس ناطقه در تصوف غزالی و ایمان او اهمیت شایان دارد، زیرا غزالی نفس ناطقه را مبدأ معرفت و شناسایی و اخلاق و خلاص از بندهای جهان مادی می‌داند. غزالی بیشتر از فیلسوفان میان نفس و روح تمیز قائل می‌شود.

بنا بر رأی غزالی، نفس مرکز شهواتی است که موجب هلاک آدمی است، و باز همو مبدأ ترفع و تعالی است که سبب سعادت ابدی است؛ به منزله آینه‌یی است زنگار گرفته که باید صیقلی بیابد، چون صیقلی گرفت صورت عالم بالا در آن منعکس می‌شود:

آینه‌ات دانی چرا غماز نیست زآنکه از رخس ممتاز نیست^۱
پس نفس حجاب است میان انسان و خدا، و اگر ارتقاء یابد به اخگری از پرتو ذات حق خو بگیرد و بدان همه عالم را ضمیمه خود کند، و در تمام آنها انعکاس یابد.

لیکن با این وضع جایگاه «عقل» کجاست؟ غزالی، عقل را «بصیرت» و «نور الهی» و «ضیاء الایمان» و «محط یقین» نام می‌دهد و می‌گوید که: عقل در نزاع خویش با «نفس اماره»، نظیر پادشاهی است که دشمن می‌خواهد به جایگاه او دستبرد بزند! غزالی درباره دل آدمی، اشارتهای لطیف و کنایتهای زیبا و نغز آورده و کتابی جداگانه در آن پرداخته چنانکه یکجا می‌گوید: «اگر کسی زیادت شرحی بخواهد، در کتاب عجایب القلب گفته‌ایم: و بدان هم آدمی، خویشتن شناس تمام نگردد، که این همه شرح بعضی از صفات دل است.»^۲

سرانجام انسان. - به نظر غزالی «حقیقت آخرت هیچ‌کس نشناسد؟» ولیکن این سؤال پیش می‌آید که آیا پس از این زندگانی ما را زندگانی دیگری هست؟ یا باز نمی‌آییم و چون رفتیم، دیگر بر نمی‌گردیم؟ می‌دانید که برخی از حکیمان و

۱. مولوی، مثنوی، ۲/۲۱۹، چاپ علاءالدوله.

۲. غزالی، کیمیای سعادت، ۱/۳۳، چاپ احمد آرام، تهران، ۱۳۴۵ ه. ش.

صاحب‌نظران منکر «اعاده معدوم» شدند و جماعتی آن را بدون قید و شرط ممکن شمردند و جماعتی هم بدو معاد جسمانی و روحانی معتقد شدند، اکثر حکیمان اسلام گفتند: معاد جسمانی از راه عقل قابل اثبات نیست و از این‌روی فهم آنرا موکول به شریعت دانستند؛ مانند ابن‌سینا. و جماعتی هم براههایی دیگر رفتند که در جای خودش از آنها بحث شده است.

غزالی در این راه، فکری دیگر دارد، او می‌گوید: چون وجود آدمی به تن یا جسد بسته نیست، از این‌روی، با متلاشی شدن آن، روح را هیچ آسیب نمی‌رسد و معدوم هم نمی‌شود: «و معنی مرگ نه آنست که جان آدمی هم نیست شود، بلکه معنی آن، انقطاع تصرف ویست از قالب. و معنی حشر و نشر و بعث و اعاده، نه آنست که وی را پس از نیستی به وجود آورند، بلکه آنست که وی را قالب دهند، بدان معنی که قالبی را مهبای قبول تصرف وی کنند...»

«و شرط اعادت، آن نیست که هم، آن قالب که داشته است با وی دهند، که قالب مرکب است، و اگر چه اسب بدل افتد، سوار همان باشد...»^۱

وانگهی «مرگ» جفت «خواب» است، زیرا در هر دوی آنها حجابها به کنار می‌روند، پس مرگ بیداری است! از این‌روی همچون «زایش دوباره» یا «ولادت ثانیه» است، که غزالی آنرا «حشر اصغر» نیز می‌گوید، که با آن مؤمن به مرحله‌یی از کمال روحی می‌رسد که هیچ‌وقت در عالم اجساد بدان نرسیده بود، و از همین جاست که گور در چشم مؤمن «حدیقه» یا باغی است از باغ‌های بهشت که در آن با محبوب ازلی بهم می‌رسند. از سخن‌گویی بیشتر تن می‌زنیم و چون مولانا می‌گوییم: باقی این گفته آید بی‌زبان در دل آن کس که دارد نور جان

تعصب غزالی و ارزیابی تأثیر شخصیت او

حال باید پرسید: اثر این دانشمند مسلمان در جهان اسلام چه بود؟ جواب چنین می‌توان داد که: غزالی در برابر فیلسوفان و اندیشه‌های فلسفی آنان ایستاد تا آن را تباه کرد و همه مشتغلان بدان را تکفیر کرد و بعدها تعقیب و شکنجه بیشتر فیلسوفان و دانشمندان براساس گفته‌های او قرار گرفت... تا اینکه فلسفه از مشرق به مغرب یعنی اندلس انتقال یافت. و در این باره بر غزالی خرده‌یی نمی‌توان گرفت جز اینکه

مردی دیندار و تنگ نظر بوده است.

برای نمونه چند مورد از تنگ نظری های او را نقل می کنیم: «طبیعیان قومی هستند که درباره عالم طبیعت و شگفتی های جانوران و گیاهان بحث های بسیار می کنند. و در علم تشریح جانوران فرو می روند و در آنها شگفتی های آفرینش خدا و بدایع دانش او را می بینند. از این روی ناچار بوجود آفریدگاری حکیم که بر همه غایات کارها آگاه است، اعتراف می کنند. و هیچ پژوهشگری در علم تشریح و منافع اندام ها مطالعه نمی کند جز اینکه وی را این علم ضروری دست می دهد که مدبر بنیاد جانوران کمال تدبیر را بکار برده است، بویژه در آفرینش انسان. اما بر اثر کثرت مطالعه و پژوهش از طبیعت، این گروه اندک اندک برای اعتدال مزاج تأثیر بزرگی در قوای حیوانی، معتقد می شوند، و گمان می برند که نیروی اندیشه (قوه عاقله) تابع مزاج است و با تباه شدن مزاج آن نیز تباه می شود و نابود می گردد. آنگاه وقتی مزاج تباه گشت بازگشت چیزی که نابود گشته، نابخردانه است و پذیرفتنی نیست^۱، چنانکه همین گروه نیز چنین بدین عقیده رفته اند که جان انسان می میرد و برنمی گردد. پس از این رستاخیز را ناباور می شوند و انکار می کنند و این نیز زندیقان هستند زیرا مبناء ایمان عبارت از گرویدن به خدا و پیامبر و روز آخرت است.»^۲

و از همین قطعه خواننده می تواند دریافت که غزالی آنچه را می گوید به نیکی در می یابد، و با استواری، مخالفان رأی دینی خود را به زندقه نسبت می هد و در حکم خویش پابرجاست. و در تاریخ ادیان و جهان اسلامی، فاصله میان حکم به زندیقی و حکم به قتل، سخت نزدیک است!



غزالی حدود هزار و چهارصد سال پس از ارسطو می زیسته و با این همه از تکفیر وی و پیروان او از فیلسوفان اسلامی دریغ نورزیده است. و کافیت که این قطعه را خواند که می گوید «آنگاه ارسطو بر افلاطون و سقراط و دیگر فیلسوفان الهی پیش از خود رد نوشت و از همه آنان و عقایدشان دوری جست، جز اینکه از بقایای کفر آنها

۱. حاجی ملاهادی سبزواری در منظومه (۳۱۰، چاپ ناصری) حکمت اشاره به این مطلب کرده گوید:

و بَعْضُهُمْ فِيهِ الضَّرُورَةُ ادَّعَى

إِعَادَةُ الْمَعْدُومِ مِمَّا مَتَنَّا

۲. طالبان برای اطلاع بیشتر، المنقذ من الضلال، ۲۱-۱۹.

چیزهایی در ذهن او بازماند و از این روی، نتوانست کاملاً از آن افکار باطل ذهن خود را بپیراید... پس تکفیر او و تکفیر همه پیروانش از فیلسوفان اسلامی چون ابن سینا و فارابی و امثال آنها واجب است.»

و از این مختصر، آشکار می‌گردد که اخلاص غزالی و هوشیاری وی نتوانسته است او را از تنگ نظری رها سازد. و ظاهراً اگر زمام امور مردمان در دست او بود از کشتار کسانی که زندیقشان می‌نامید، باکی نمی‌داشت. اکنون نظر دینی او را درباره آنچه ما «زیبایی‌شناسی» می‌نامیم در نظر می‌آوریم. می‌گوید:

«و باید مسلمان از صناعت نقاشی و صورتگری و رنگ‌آمیزی و گچ‌بری و همه کارهایی که دنیا بدان زینت یابد، پرهیزد، زیرا همه اینها را اهل دین مکروه شمرده‌اند!» و همچنین «... صورتهایی که بر درگرمابه‌ها یا در اندرون آنهاست، پاک کردن آنها بر هر کسی که به حمام درمی‌آید واجب است اگر بتواند، و اگر آن صورتهای در جای بلندی باشد که دست وی بدانجا نرسد، دخول در آنجا جز در مقام یا زمان ضرورت جایز نیست! و باید که برگردد و به گرمابه‌یی دیگر رود زیرا دیدار صورت بد نارواست. و اگر تواند باید صورت آنها را زایل سازد و نشانه‌های آنها را از میان ببرد!»^۱ اکنون، اگر خوانندگان اندکی دقیق شوند و در اثرهایی که این اندیشه‌های تعصب‌آمیز به‌مراه داشته و یا به شومی‌هایی که پیروی از این نصیحت‌ها بیار آورده، باریک شوند خواهند دریافت که علت عقب‌ماندن مسلمانان در هنرهای زیبا و موسیقی و غیره چه بوده است. و زمانی که غزالی با این همه فهم و اخلاص خود این قول را درباره هنرهای زیبا و فلسفه بگوید، قیاس توان کرد که دیگر اهل ظاهر که هیچوقت به درجه وی در علم و فرهنگ و تیزهوشی نرسیده بودند، چه‌ها می‌گفتند؟! زیرا غزالی شخصاً خود را مردی بی‌تعصب می‌پنداشت و در جواب یکی از مخالفان که او را سست ایمان خوانده بود، نوشت «من در عقلیات، مذهب برهان دارم و در شرعیات، مذهب قرآن؛ نه ابوحنیفه بر من خطی دارد و نه شافعی براتی.»^۲

۱. کیمیای سعادت، ۸۰/۱-۸۳.

۲. برای خواندن تفصیل این جواب غزالی که به امام اسعد میهنی داده بود، طالبان بنگرند به سمرقندی، دولتشاه، تذکرة الشعراء، ۹۶، چاپ محمد عباسی، و طبقات الشافعیة سبکی.

فصل نهم عمر خیام نیشابوری (وفات، ۲۰-۵۱۷ ه.ق.)

مقدمه

«... گورمن در موضعی باشد که هر بهاری

شمال بر من گل افشان می‌کند.»^۱

غیاث‌الدین ابوالفتح عمر بن ابراهیم خیام یا خیامی، یکی از دانشمندان نامدار مشرق زمین است که در میانه سده پنجم هجری در نیشابور زاده، و در اوایل سده ششم وفات یافته است. او از بزرگ‌ترین عالمان عصر خود بوده، و هوشی فوق‌العاده و حافظه‌ی نیرومند و مزاجی خاص داشته که به حدت و تندی معروف است. دانش‌های متداول عصر خود را خوانده و نیک ورزیده و در فلسفه و فلک و ریاضی و طبیعی بر همگنان فائق آمده است، به فارسی و تازی هر دو شعر سروده، و در علوم مختلف کتابها و رساله‌های ارجمند نوشته است، که همه بر صفای ذهن و وسعت دانش و اطلاع او دلالت دارد.

خیام در زمانه خویش منزلتی بزرگ و شهرتی عظیم و آوازه‌ی نیکو داشته و معاصران او همه وی را به القاب بزرگی نظیر: «دستور»، و «امام» و «فیلسوف»، و «حجة الحق» ستوده‌اند، و از این‌روی با پادشاهان و امیران همنشینی داشته و نزد آنان مقرب و محترم بوده است.

بیشتر مترجمان عربی و ایرانی ترجمه‌ی احوال و اخبار او را آورده‌اند، نهایت آنکه

۱. سمرقندی، نظامی عروضی، چهار مقاله، ۱۰۰، چاپ مرحوم معین، انتشارات کتابخانه زوار، ۱۳۳۳ ه.ش.

گروهی از بیان عقاید او طفره زده‌اند، گروهی در ایمان او شک کرده‌اند؛ ولیکن همگی به بزرگواری و مکانت علمی او اقرار داده‌اند و در غزارت علم و فضل و وسعت اطلاع، وی را ستوده‌اند.

در زمان ما خیام بیش از هر دانشمند یا شاعر این مرز و بوم، نزد اهل مغرب و فرنگیان شناخته شده، و اهل ادب بویژه به او ارادت یافته‌اند و رباعیات منسوب به او را از مواریت بزرگ ایرانیان شمرده‌اند که به تمدن و فرهنگ بشری اهداء کرده‌اند. اولین کسی که رباعیات او را به انگلیسی ترجمه کرد، شاعر بزرگ انگلیسی فیتز جرالذ Fitz Gerald (۱۸۸۳-۱۸۰۹ م.) است که با روشی زیبا و دلپذیر آن رباعیات را ترجمه کرده و توجه مغربیان را به سخنان او برانگیخته است. و این ترجمه در دل‌های انگلیسی زبانان تأثیری بزرگ کرده، تا بدانجا که بخواندن و فهمیدن رباعیات او که در واقع بازگوینده افکار فلسفی اوست بیش از ما ایرانیان دل داده‌اند.

آنان نیز که در فلسفه او بحث کرده‌اند، او را به صورتهای گوناگون تصویر کرده‌اند: گروهی مادی محض‌اش گفته‌اند، جماعتی او را شاعری زندیق دانسته‌اند که جز لذت نمی‌شناسد، و در این راه او را به ابی‌قور صاحب نظریه لذت تشبیه می‌کنند، عده‌یی هم او را فیلسوفی ربانی می‌شناسند که از صدیقان است و اعتقادش به مبدأ از همه قوی‌تر است.

ولیکن مقام علمی او از مقام شعری‌اش برتر است، چه او در ذوره کمال علم است، و در علم جبر تألیف کرده، و یکی از کسانی است که در حل معادلات سه مجهولی صاحب نظر بوده است، و نیز با گروهی از عالمان فلک و نجوم، رصدی عظیم بنا کرده و در هندسه و طب مهارت داشته، و پادشاهان معاصر خود را معالجه کرده، که از آن جمله سلطان سنجر (۵۱۱-۵۵۲ ه. ق.) را از آبله‌یی که او را پدیدار گشته بود شفا داده و علاج کرده است، و گروهی از فیلسوفان و عالمان بزرگ تاریخ اسلام از شاگردان او به شمار می‌روند از قبیل محمد ایلاقی؛ و حکیم علی بن محمد الحجازی القانی؛ و علامه شهید عبدالله بن محمد میانجی.

و این همه دلالت بر آن دارد که خیام بزرگترین دانشمند عصر خود بوده و به حق شهرت و آوازه نیکو یافته است، و از جمله آن بزرگان بوده که همواره یکی از اسباب افتخار و سربلندی ایران و اسلام بشمار می‌روند.

۱. سال تولد و وفات او، اگرچه درباره زندگانی و آراء و عقاید و خدمات علمی خيام کتب و مقالات و رسالات زياد نوشته شده و شايد از گردآوری همه آنها کتابخانه‌یی بتوان ساخت، ولی افسوس که نه تاريخ تولد و نه تاريخ وفات او را به درستی می‌دانیم، و آنچه این همه نویسندگان و پژوهندگان در این باره نوشته‌اند، تخمینی بیش نیست.

در میان محققان، در این باب هم، که نخستین منبع، و اقدام آنها در مورد خيام چیست؟ اختلاف نظر موجود است، ولیکن ما وارد آن بحث‌ها نمی‌شویم که موجب ملالت و پریشانی ذهن خوانندگان می‌شود، همین اندازه می‌گوییم: یکی از نخستین مآخذی که از خيام ذکرى در آن رفته چهارمقاله عروضی سمرقندی است، که مؤلف آن شاگرد خيام نیز بوده، و در آن کتاب می‌گوید که: قبر او را به سال ۵۳۰ هجری زیارت کرده است، و به او گفته‌اند که استادش چهار سال پیش فوت کرده است، بنابراین قول، وفات خيام در سال ۵۲۶ هجری بوده است.

ولی وفات عمر خيام را بیشتر نویسندگان اروپایی ۵۱۷ می‌نویسند، و بروکلیمان در تاريخ علوم عرب ۵۱۵ نوشته ولیکن هیچیک از این دو تاريخ وفات سند موثق و معتبری ندارد. برخی از محققان احتمال داده‌اند که سند مؤلفان اروپایی که تاريخ وفات خيام را ۵۱۷ ذکر کرده‌اند، کتاب مجمع الفصحاء رضاقلى هدايت است که درگذشت او را ۵۱۷ هجری ذکر می‌کند، ولیکن آنچه درست به نظر می‌رسد اینست که تاريخ وفات او را از ۵۲۰ بالاتر نمی‌رود.^۱

۲. اسم و لقب و کنیه او. نام فیلسوف ما عمر و نام پدرش ابراهیم است.^۲ درباره نسبت خيام و اینکه آیا خيام صحیح است یا خيامی، بحث زیاده کرده‌اند. ولیکن آنچه مفید و مناسب اینجایگاه است اینست که گفته‌اند: عرب او را خيامی و

۱. بروکلیمان، کارل، تاريخ علوم عرب، ۴۷۱/۱؛ و عروضی، چهارمقاله، ۳۲۷، چاپ معین؛ و

رباعیات عمر خيام نیشابوری، مقدمه حکیم مرحوم محمدعلی فروغی، ۲.

۲. ابن اثیر، تاريخ الکامل، ۹۸/۱۰، چاپ بیروت؛ و شهرزوری، نزهة الارواح، ۱۱۰/۲؛ و ابن القفطی، تاريخ الحكماء، ۱۶۳، چاپ مصر. شمس‌الدین سامی در تاريخ خود از او به عمرخيام بن محمد نام برده است، و آن اشتباه است.

فارسیان او را خیام می‌گویند، و این اختلاف ناشی از تباین لغات تازی و پارسی است.

لقب او غیاث‌الدین و کنیه‌اش ابوالفتح است، و کلمه خیام یا لقب خود اوست یا لقب خانواده‌اش. و شاید این معانی را از یکی دوربایی که به او منسوب است استنباط کرده‌اند:

خیام تنت به خیمه‌یی ماند راست	جان سلطانی که منزلش دار بقاست
فراش ازل ز بهر دیگر منزل	نه خیمه بیفگند چو سلطان برخاست

خیام که خیمه‌های حکمت می‌دوخت	در کوره غم فتاد و ناگاه بسوخت
مقراض اجل طناب عمرش ببرید	دلال امل برای گانش بفروخت!

۳. نسب و دودمان خیام، نسب خیام را نمی‌دانیم و نمی‌دانیم که دودمان او از چه طبقه‌یی بوده‌اند؟ و ایکاش نسب و دودمان او را می‌دانستیم؛ چه این امر در شناخت کیفیت خوی و نهاد او بسیار مؤثر و مفید بود، زیرا تأثیر وراثت را در شکل مزاج و روحیه فرد انکار نمی‌توان کرد. آنچه از لفظ خیامی برمی‌آید اینست که پدرش خیمه‌دوزی می‌کرده یا خیمه فروش بوده است، ولیکن اگر دودمان و پدران او خیمه می‌دوخته‌اند یا می‌فروخته‌اند یا اگر هم زرگر و برزگر بوده‌اند، اهمیت و ارزش خیام مربوط به خود او است که فرزند عقل خویش است، و علم و ادب و حکمت او می‌رساند که یکی از نوابغ اسلام بلکه جهان است.

مشهور آنست که خیام در نیشابور از مادر زاده و در آنجا کسب علم کرده و در آنجا هم وفات کرده است، ولیکن «احمد بن نصرالله تتوی» صاحب تاریخ الفی گمان کرده که خیام در قریه «شمشاد» از توابع شهر بلخ از مادر زاده، اما بیشتر مترجمان معتبر تصریح کرده‌اند که تولد او در نیشابور بود و این صحیح و معروف است.

۴. روزگار خیام، خیام در عهد دولت سلجوقیان زندگانی می‌کرد، که حدود

۱. برخی از نویسندگان گفته‌اند که رباعی اول از «مولانا جلال‌الدین بلخی» است که در جواب خیام سروده است، و نیز گفته‌اند: «رباعی دوم به کلام خیام نمی‌ماند.» (رباعیات خیام، با مقدمه مرحوم فروغی، ۲۸، چاپ زوار، ۱۳۳۳ ه. ش.).

سلطنت آنها: خراسان، و کرمان، و ری و جبال، و آذربایجان و بلاد روم و عراق و جزیره و یمن و فارس بود، و تاریخ آن اواسط سده پنجم هجری و سده سوم از حکومت خلفای عباسی است، و در واقع روزگار خیام با وارد شدن سلجوقیان به بغداد آغاز می‌شود که به سال ۴۷۷ هجری بوده است، و چنانکه می‌دانید، این دولت را «ابوطالب طغرل بک» بنیاد نهاد، و در سال ۵۹۰ به فرمان خلیفه عباسی امام ناصرالدین الله «احمد بن المستضیء بامرالله» (۵۸۵-۶۲۲ هجری) و بدست خوارزمشاهیان انقراض یافت.

از این سلسله نه پادشاه فرمانروایی کردند که عبارت بودند از:

۱. طغرل بک؛ ۲. آلپ ارسلان؛ ۳. ملک‌شاه؛ ۴. برکیاروق؛ ۵. ابوشجاع محمد؛ ۶. ابوالحارث سنجر؛ ۷. محمد ثانی پسر محمود بن محمد؛ ۸. ارسلان بن طغرل ثانی؛ ۹. طغرل سوم پسر ارسلان، که خوارزمشاه تکش او را به سال ۵۹۰ کشت.
- خیام در کنف حمایت این دولت زندگانی می‌کرد، و معاصر سلطان آلپ ارسلان و سلطان ملک‌شاه بود، که برای او «زیج جلالی» را ترتیب داد، و نیز روزگار برکیاروق و محمد و سنجر پسران ملک‌شاه را دریافت، و زمان سلطنت سلطان سنجر - که خیام مرض آبله او را درمان کرد - فوت کرد.

در این عهد، دیگر نفوذ کلمه خلفا از در قصورشان تجاوز نمی‌کرد، و جز اینکه نام آنها را بر منابر ذکر کنند و در سکه‌ها بزنند، شأنی نداشتند، و آلت دست آل‌بویه بودند، ولیکن در آغاز عصر خیام هیبت آل‌بویه نیز در بغداد از میان رفته بود، و در عوض سلجوقیان نیرو گرفته بودند و جنگهای صلیبی آغاز گشته بود، که منجر به بحران و ایجاد وحشت میان مردم شده بود.

وقایع مهمی که در روزگار عمر خیام رخ داد در چند واقعه خلاصه می‌شود: ۱. سقوط دولت آل‌بویه؛ ۲. قیام دولت سلجوقی؛ ۳. جنگهای صلیبی؛ ۴. ظهور باطنیان، که هر یک از این وقایع شوری در میان خاصه و عامه برانگیخته بود و چون برخی از این مطالب را در شرح احوال غزالی نوشته‌ایم، اینجا تکرار نمی‌کنیم، ولیکن باید دانست این عصر که خیام هم در آن زندگانی می‌کرده، عصری بوده که پراز فتنه و آشوب و جدال بود؛ بدین معنی که از یک طرف صلیبیون به کشورهای مشرق هجوم می‌آوردند و جهان اسلام را تهدید می‌کردند؛ و از یک سوی باطنیان انواع کیدها و دسیسه‌ها بکار می‌بردند تا اسلام عباسی را منهدم کنند و برای این منظور داعیان

خویش را به هر سو روانه می کردند و آیین شگفت خود را در میان طبقات مردم رواج می دادند.

فرقه های مختلف سنی و شیعه و اشعری و معتزلی سرگرم بحث ها و مجادلات اصولی و کلامی و فقهی بودند و فی الواقع از آن ادوار بود که می توان گفت: خامه و اندیشه زمان یافته بود و در گوشه و کنار نواحی و حدود وسیع سلطنت سلجوقیان جوامع درس و بحث و مدارس علمی و دینی زیاد گشته بود.

۵. مدارس بزرگ در این روزگار چنانکه گفتیم در این عصر مدارس زیاد شده بود و مشهورترین آنها مدرسه ابن فورک (در گذشته ۴۰۶ ه. ق.)، و مدرسه بیهقی از آن بیهقی (در گذشته ۴۰۵ ه. ق.) و مدرسه سعیدیه بود که آنرا نصر بن سبکتکین برادر سلطان محمود غزنوی بنا کرده بود، و مدرسه دیگری که آنرا اسماعیل استرآبادی صوفی و واعظ معروف بنیاد نهاده بود و این همه غیر از نظامیه هایی است که خواجه نظام الملک در شهرهایی نظیر بغداد و نیشابور و اصفهان و بلخ و دیگر شهرها تأسیس کرده بود، و مشهورتر از همه اینها مدرسه نظامیه بغداد بود که خواجه آن را به سال ۴۵۷ بساخت و به سال ۴۵۹ افتتاح کرد و برای آن مدرسان نامی و دانشمندانی بزرگ نامزد کرد تا به تدریس و افاضه مشغول شوند، از جمله کسانی که تدریس در این مدرسه را بعهده گرفتند، ابواسحق شیرازی و امام ابونصر صباغ و امام غزالی و ابوالقاسم دبوسی و شاشی و کیای هراسی و نجیب الدین سهروردی بودند. نظام الملک برای طلبه این مدرسه مستمری کافی تعیین کرده بود که به قول برخی از مورخان در سال به ۶۰۰/۰۰۰ دینار می رسید، و گویند: یکی از مخالفان خواجه پیش ملک شاه گفت: با اموالی که نظام الملک در تأسیس این مدرسه خرج کرد می توانست لشکری آماده کند که به وسیله آنها بیرق اسلام را در قسطنطنیه توان زد! ملک شاه در این باب خواجه را مورد عتاب قرار داد. خواجه در جواب گفت: «ای پسر! من شیخی اعجمی ام و شاید که پیش از پنج دینار نگاهداری نتوانم کرد؛ و تو جوان ترکی و شاید بیش از سی دینار نگاه نتوانی داشت! تو به لذات خود مشغول هستی، و در شهوات خویش غرق شده ای، و آنچه از کارهای تو بسوی خدا می برند همه گناهان است و قشون تو نیز چنین است و در مستی و بازی سرگرم اند و بساز و آواز دل داده اند، ولیکن من برای تو قشونی ترتیب داده ام که در سایه احسان تو

شب‌ها بیدارند و در برابر پروردگارشان صف کشیده‌اند و دستهای خود را به دعا برداشته‌اند؛ که بقای تو و قشون تو به انقباس ایشان بسته است و هم به برکت وجود آنهاست که باران می‌آید و مردم روزی می‌خورند!

۶. سفرهای خیام، چنانکه از نوشته‌های مترجمان و اهل تحقیق برمی‌آید، خیام دوبار سفر به خارج از نیشابور کرده است یکی: به شهرهای عرب، که در آن فریضه حج گزارده و در زمان برگشت مدتی در بغداد اقامت کرده است. ولیکن مدت آنرا نمی‌دانیم.

سفر دوم او به ری و بلخ و بخارا بوده، و در بلخ شاگردش نظامی عروضی به زیارت او نایل شده و این به سال ۵۰۶ بوده است. و این ملاقات در خانه یادارالاماره «امیر ابوسعید جره» صورت گرفته، که افسوس از هویت این امیر نیز چیزی نمی‌دانیم.

شهرزوری ذکر کرده که «خاقان شمس‌الملک» در بخارا او را گرامی داشته و او را با خود بر یک تخت نشانده است.

اما سبب مسافرت او به بلاد عرب چنانکه «ابن القفطی» گوید این بوده که: «... اهل زمانش در دین او تهمت زدند، و آنچه پنهان می‌داشت آشکار کردند، بر خون خویش بترسید، و عنان زبان و قلم خود باز کشید، و از برای پرهیزگاری حج گزارد...»^۱. و از این عبارت برمی‌آید که خیام در گزاردن حج رغبتی داشت، و به خانه خدا رفت، تا خاطرها را تسکین دهد و در ضمن از کینه و دشمنی مردمی که او را به زندقه نسبت داده بودند، بکاهد.

سپس می‌گوید: «و چون به بغداد رسید، دانشمندان و هم مشربان او برای فرا

۱. سبکی، طبقات الشافعیة، ۴/۶-۳۲۵ «قال له [ای: قال نظام‌الملک له] انی خدمتک، و خدمت اباک وجدک، ولی حق خدمة، وقد بلغک أخذی لاموال، و صدق القائل، أنا أخذ المال، واعطیه لهؤلاء الغلمان الذین جعلتهم لک، و اصرفه ایضاً فی الصدقات، والوقوف والصلات الّتی معظم ذکرها لک و أجرها لک، و اموالی و جمیع ما املکه بین یدیک، و أنا أقنع بمرقعة و زاویة!...»؛ هندوشاه، تجارب السلف، ۲۶۶-۲۸۰، اقبال آشتیانی.

۲. ابن القفطی، تاریخ الحکماء، ۱۶۳، چاپ مصر.

گرفتن علوم به سویش شتافتند ولیکن او از اینکار تن زد...»^۱.

ولیکن ابن القفطی نمی گوید که فیلسوف ما چند مدت در بغداد ماند، آنچه مسلم است اینست که در مدتی که در بغداد ماند سود زیاد برد، چه بغداد مقر خلفای عباسی و کعبه علم بود و شاعران و حکیمان و راویان، آهنگ آنجا می کردند، و دارای مدارس بزرگ و محافل علمی و فلسفی و مجالس فقهی و اصولی و کلامی بود و بیک سخن: علم و ادب در آنجا نضج و رواج کامل داشت. شاید در این رباعی هم اشارت به آن دو سفر خود کرده باشد که می گوید:

چون می گذرد عمر چه شیرین و چه تلخ

پیمانه چو پرشود چه بغداد و چه بلخ

می نوش که بعد از من و تو ماه بسی

از سلخ به غره آید از غره به سلخ.^۲

۷. شهرت او، مترجمان خیام همه تصریح کرده اند که عمر خیام در روزگار خود از شهرتی عظیم برخوردار بوده، و این به سبب کمال و ادب و حکمت او بوده است. و از این نظر در زمان حیات، او را به القابی بزرگ ملقب ساختند؛ شاگردش نظامی عروضی سمرقندی از او به عنوان حجة الحق یاد کرده و ابوالحسن بیهقی او را امام و دستور و فیلسوف و حجة الحق؛ و امام قاضی محمد بن عبدالرحیم نسوی او را سیدالحکماء نامیده اند.

و نیز در اینکه خیام به روزگار خویش فیلسوف گفته می شده شکی نداریم؛ هر چند که خود او ظاهراً از این عنوان بیزاری می کرده است:

دشمن به غلط گفت که من فلسفیم

ایزد داند که آنچه او گفت نسیم

لیکن چو در این غم آشیان آمده ام

آخر کم از اینکه من بدانم که کیم؟^۳

۱. همانجا، ۱۶۳.

۲. رباعیات خیام، با مقدمه مرحوم فروغی، ۸۴، چاپ زوار. غره = اول هر ماه قمری؛ سلخ = آخرین روز ماه قمری را گویند (غیاث اللغات).

۳. همانجا، ۱۰۳، چاپ زوار.

شهرت خیام در روزگار ما بسیار زیاد شده است و شاید هیچ ایرانی را در اقصای عالم بیشتر از خیام نمی شناسند؛ درباره این موضوع نیز بعداً بحث خواهیم کرد.

۸. مزاج او، آنچه مترجمان و مورخان نقل کرده اند و رباعیات خیام نیز آن را تأیید می کنند، اینست که خیام مردی تندخو و عصبی مزاج و شکاک و بدبین و گرفتار تخیلات و تفکرات فلسفی بوده و حساس و زودرنج هم بوده و روز و شب فکرش این بوده که: از کجا آمده ایم؟ به کجا می رویم؟ برای چه آمده ایم؟ و برای چه می رویم؟ آیا در جهان شادی اصل هست؟ یا غم و درد؟ و از این روی از مردم کناره می گرفت و تنهایی را دوست داشت. و این همه، صفات حکیمان و متفکرانی است که بدبین اند، و چنانکه بعداً بیان خواهیم دید، خیام نیز سخت حساس بود و خویشتن دار و تندخو.

۹. اتهام او به زندقه، خیام در فلسفه و طب و دیگر علوم شایع روزگار خویش یگانه بود.^۱ و در این فنون بر همه اقران و معاصران برتری داشت، چنانکه او را تنها مرد صاحب نظر در فلسفه، ریاضی و انواع معقولات می دانستند، و چون آراء فلسفی او شایع گشت و نظریات تند و بی پیرایه او در حکمت میان مردم متداول شد، مردم عادی که همواره تاب شنیدن این سخنان را ندارند - چه آنها را از زندگانی عادی شان دور می سازد -، او را به کفر و زندقه نسبت دادند و در عقیده دینی او طعن و تهمت زدند، و در حق او گمانهای نابجا بردند. این مطلب به ویژه پس از مرگ او بیشتر شایع گردید. از جمله این مردم یکی نجم الدین ابوبکر رازی صوفی و عارف معروف به دایه (در گذشته ۶۲۰ ه. ق.) بود که در حق او نوشت: «... تا معلوم گردد روح پاک علوی و نورانی را در صورت قالب خاک سفلی ظلمانی کشیدن چه حکمت بود، و باز مغایرت دادن و قطع تعلق روح از قالب کردن و خرابی صورت چراست؟ و باز در حشر قالب را نشر کردن و کسوت روح ساختن سبب چیست؛ آنکه از زمره اولئک کالانعام بل هم اضل^۲ بیرون آید و به مرتبه انسانی رسد و از حجاب غفلت [يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا، و هم عن الآخرة هم غافلون^۳]، خلاص یابد و قدم به ذوق و

۱. بیهقی، تئمه صوان الحکمة، ۷۲، چاپ ایران.

۲. اعراف، ۷/آیه ۱۷۹.

۳. روم، ۳۰/آیه ۷.

شوق در راه سلوک نهد تا آنچه در نظر آورد و در قدم آورد بداند که ثمر نظر ایمان است و ثمره قدم عرفان. بیچاره فلسفی و دهری و طبایعی که از این هر دو مقام محروم اند و سرگشته و گمگشته؛ تا یکی را از فضلاء که نزد ایشان به فضل و حکمت و کیاست و معرفت مشهور است، و آن عمر خیام است، از غایت حیرت در تیه ضلالت این بیت می باید گفت و اظهار نابینایی خود نمود:

در دایره‌یی کآمدن و رفتن ماست آنرا نه بدایت نه نهایت پیدا است
کس می نزند دمی در این عالم راست که این آمدن از کجا و رفتن به کجاست؟
- و همو گوید:

دارنده چو ترکیب طبایع آراست باز از چه قبل فگندش اندر کم و کاست؟
گرزشت آمد این صور عیب کراست ورنیک آمد، خرابی از بهر چراست؟^۱

قول ابن القفطی را نیز پیش از این یادداشت کردیم، ولیکن خیام - ظاهراً در زمان حیات خود - چون این اتهام‌ها و سخنان نابجا را می شنید، بنابر آزادی فکر و استقلال اندیشه و حریت ذاتی که داشت، از این که دیگران در روایی یا ناروایی اندیشه و اعتقاد او بحث می کنند و تسامح و گذشت پیشه نمی کنند برآشفته بود و در برخی از رباعیات خود از این دست مردمان و تنگ نظری آنان انتقاد می کرد:

گرمن زمی مغانه مستم، مستم گر کافر و گبر ویت پرستم، هستم
هر طایفه‌یی به من گمانی دارند من زان خودم چنانکه هستم، هستم!^۲

۱۰. قدرت حافظه، خیام بسیار هوشیار و سریع‌الحفظ بوده، و گذشته از این در علوم مختلف و فنون گوناگون تبحر و اطلاع بسزایی داشت. بالاتر از همه اینها، قریحه نادر و نبوغ شگفت و حافظه بی نظیر اوست که درباره آن داستانها و اخبار گوناگون نقل شده است از جمله اینکه بیهقی و شهرزوری نوشته‌اند که خیام در اصفهان کتابی را هفت بار خواند و حفظش کرد، چون به نیشابور برگشت و آنرا املاء کرد، وقتی با نسخه اصلی مقابله کردند، میان آنها تفاوتی نبود.^۳

۱. رازی، نجم‌الدین، مرصادالعباد، تصحیح شمس‌العرفاء، ۱۸، چاپ سال ۱۳۱۲ ه. ش.

۲. هدایت، صادق، ترانه‌های خیام، ۹۲، چاپ جیبی امیرکبیر.

۳. یزدی، منتخب‌الدین، درة الاخبار و لعة الانوار، ترجمه پارسی تته صوان الحکمة، ۷۱.

و گویند «روزی خیام بر شهاب‌الدین عبدالرزاق وزیر وارد شد، امام القراء ابوالحسن غزال نیز در آنجا بود، و با وزیر در باب اختلاف قراآت در مورد آیه‌یی سخن می‌گفتند. وزیر گفت: اشتباهمان را باید از مردی آگاه بپرسیم. پس امام ابوالحسن غزال از عمر خیام پرسید. خیام وجوه اختلاف قاریان را یاد کرد و سخن هر یک را تعلیل کرد و شواذ^۱ را بیان داشت و تفسیر کرد و سرانجام یک وجه را بر همه برگزید. ابوالحسن گفت:

خدا مانند ترا در میان دانشمندان زیاد کناد! مرا از کسان خویش بدان و خشنود باش، چه من گمان نمی‌کردم که در دنیا یکی از قراء این وجوه را حفظ داشته باشد تا چه رسد به یکی از حکیمان^۲.

و از نوادری که درباره او نقل کرده‌اند اینست که: یکی از فقیهان هر روز پیش از برآمدن خورشید نزد او می‌رفت و درسی از حکمت از او می‌گرفت: ولیکن وقتی میان مردم می‌آمد، از او به بدی یاد می‌کرد. خیام گروهی کوس‌زنان و بوقیان را حاضر و آنها را در خانه خود پنهان کرد، چون فقیه بنابر عادت برای خواندن درس بازآمد. دستور داد در کوس‌ها بزنند و در بوق‌ها بدمند. مردم از هر سو گرد آمدند. خیام گفت: ای نیشابوریان! این فقیه شماست که هر روز در این وقت پیش من می‌آید، و از من دانش می‌آموزد ولی پیش شما از من به بدی یاد می‌کند، اگر من چنانم که می‌گویند چرا دانش مرا یاد می‌گیرد؟ و اگر نه، چرا استاد خویش را به بدی یاد می‌کند!^۳

۱۱. بنای رصد‌های فلکی، خیام در علم فلک و نجوم مهارتی تمام داشت، و گروهی از نوابغ نجومی و بزرگان فلکی با او هم عصر بودند، از این‌روی گروهی از همین فضلا، برای بنای رصدی جهت سلطان ملک‌شاه سلجوقی با او همکاری کردند، و ذکر این خبر در کتاب الکامل فی التواریخ ابن‌اثیر آمده، و عین عبارت او

۱. شواذ (ج شاذ و شاذه) = نادر، کمیاب. و در اینجا قراءتِ نادر و مخالفِ قیاس برخی از آیات کتاب مجید مراد است. مثلاً قاری «مالک» را «مَلِک» و «یَهْدِی» را «یَهْتَدِی» بخواند. برخی نیز میان شاذ و نادر فرق گذاشته‌اند (جرجانی، تعریفات، ۱۰۹).

۲. شهرزوری، نزهة الارواح و روضة الافراح، به نقل از چهار مقاله عروضی، چاپ قزوینی، ۳۱۲ لایدن، ۱۹۰۹ م.

۳. قزوینی، زکریا، آثار البلاد و اخبار العباد، ۳۱۸، چاپ بیروت، ۱۹۷۳.

اینست: «و در آن سال (یعنی ۴۶۷) نظام الملک و سلطان ملکشاه گروهی از بزرگان نجوم را گرد کردند و نوروز را اول نقطه حمل قرار دادند و حال آنکه پیش از آن نوروز به زمان رسیدن خورشید در نیمه حوت می افتاد. و آنچه سلطان انجام داد مبدء تقویم های دیگر شد. و نیز در آن سال خیام رصدی برای ملکشاه درست کرد، و در انجام آن گروهی از منجمان بزرگ گرد آمدند که از آنها ابوالمظفر اسفزاری و میمون بن نجیب واسطی بودند، و سلطان در این کار مالی عظیم خرج کرد. و رصد دایر بود تا اینکه سلطان به سال ۴۸۵ فوت کرد و رصد نیز باطل شد.^۱»

برخی از محققان را نظر بر اینست که در ۴۷۶ منجمان تصمیم بر اصلاح تقویم کردند و از ۴۶۸ به بعد آنرا اجراء کردند و سال ۴۷۱ مبدء تاریخ جلالی است.^۲

۱۲. اسفزاری و واسطی،

ابوحاتم مظفر اسفزاری که شاید بزرگترین همکار خیام در بنای رصد بوده، حکیم بوده و در فلسفه نیز صاحب نظر، و میان آندو مناظراتی رخ داده، ولیکن علاقه مظفر بیشتر به علم هیأت و اثقال و حیل بوده و برخلاف خیام نسبت بطالبان دانش و مستفیدان بسیار مهربان و دلسوز می بوده است. و هموست که ترازوی معروف به ترازوی ارشمیدس را ساخت که بدان غش و عیار زر و سیم را می توان شناخت، و در سر این کار مدتی از عمر عزیز را بسر آورد، ولیکن خازن سلطان که خصی بود و او را سعادت می گفتند، از ترس آنکه بسبب این ترازو خیانت او در خزانه شاه آشکار گردد، آنرا شکست و اجزاء آنرا پراکنده ساخت! و چون اسفزاری این خبر را شنید بیمار شد و از غصه مرد. وفات او حدود سال ۵۱۵ بود.^۳

ب میمون بن نجیب واسطی اصلاً از واسط است ولیکن در خوزستان زاده، و در عراق سکونت گزیده است. در حکمت و طب فاضل بوده است؛ و گفته اند که قسمت منطق و طبیعیات و الهیات کتاب شفای ابن سینا را از حفظ بوده، و با ارباب دولت و جاه و مال آمیزشی نداشت، و «شرف الدین ظهیرالملک علی بن حسن بیهقی» عامل هرات به مصاحبت او مشتاق بود، ولیکن - چنانکه پیش از این گفتیم -

۱. ابن اثیر، الکامل فی التاریخ، ۹۸/۱۰، چاپ بیروت.

۲. نظر مرحوم تقی زاده، نقل از پاورقی حواشی چهارمقاله، ۳۱۶، چاپ مرحوم دکتر معین.

۳. قزوینی، محمد، حواشی چهارمقاله، ۳۶۹، چاپ دکتر معین.

او طالب دنیا و اهل دنیا نبود.

وفات او را سال حدود ۵۱۸ نوشته‌اند.

و از سخنان حکمت‌آمیز او اینست:

«خردمند کسی است که چون بلا و مصیبتی پیش آید، وحشت نکند و در طلب حيله و چاره بایستد و این حزم است، و نادان کسی است که چون مصیبتی بدو برسد وحشت گیرد و برای جلوگیری از آن چاره‌یی نتواند و توشه‌یی نداشته باشد.»

۱۳. تاریخ جلالی چیست؟ تاریخ جلالی که آنرا «تاریخ ملکشاهی» و «ملکی» و «ملکی» و «فارسی محدث» نیز گفته‌اند، چنانکه گفتیم، به فکر گروهی از منجمان بزرگ ایران در روزگار سلطان جلال‌الدوله معزالدین ملک شاه سلجوقی (در گذشته شوال ۴۸۵ ه.ق.) وضع شده است.

«سالها و ماههای این تاریخ بحسب اصل وضع، شمسی حقیقی و بحساب منجمان و ضبط تقویم‌ها، شمسی اصطلاحی است، و نام ماه‌ها - چنانکه مشهور است - همان اسامی ماههای یزدگردی است. از جمله علل وضع این تاریخ آنست که تاریخ یزدگردی مخصوص فارسیان، بی‌کیسه و بهیزک حساب می‌شد، و از این روی، نوروز در یکجا ثابت نمی‌ماند و همیشه با اول بهار که آغاز سال طبیعی است مطابقت نمی‌کرد. چنانکه در عهد ملک شاه تقریباً به واسطه حوت افتاده بود. از این روی، خواجه نظام‌الملک وزیر و سلطان ملک‌شاه در صدد اصلاح تاریخ و بنای رصد جدیدی برآمدند، و برای اینکار جمعی از منجمان و ریاضی‌دانان معروف آن عصر را از قبیل: حکیم عمر بن ابراهیم خیام دانشمند و شاعر معروف و ابوالمظفر اسفزاری و میمون بن نجیب واسطی و خواجه عبدالرحمن خازنی و بعضی دیگر از علمای آن عهد که سردرسته و مشهورترین آنها همان عمر خیام است، دعوت کردند و بمدد فکر آنان تاریخ جلالی را وضع و رصدی احداث کردند که بنا بر قول ابن اثیر تا سال ۴۸۵ دایر بود و ما بیش از این هم این مطلب را نقل کردیم.

«مبدأ این تاریخ بنا بر آنچه میان منجمان معروف است، روز جمعه دهم رمضان ۴۷۱ هجری مطابق ۱۵ آذر ۱۳۹۰ رومی و سال ۱۰۷۸ میلادی و هیجده روز گذشته از فروردین ماه قدیم ۴۴۸ یزدگردی بوده است. و شماره ماه و سال را روی حساب «شمسی حقیقی» یا بروج «اثنی عشری» گرفته اول فروردین ماه که آغاز سال است یا

«نوروز سلطانی» را موقع نجومی تحویل آفتاب به برج حمل [= نقطه گاما] و همچنان باقی ماه‌ها را مطابق سایر بروج دوازده گانه قرار دادند و در حقیقت اسامی بروج را به فروردین، اردیبهشت و... تبدیل و سال را بفصول چهارگانه طبیعی [بهار، تابستان، پاییز، زمستان] تقسیم کردند. بنابراین اول سال روزی است که آفتاب در نصف النهار آنروز در درجه اول حمل بوده، مشروط بر اینکه در نصف النهار روز قبل در حوت باشد؛ و چون تحویل آفتاب به برج حمل در آن وقت مصادف با ۱۸ فروردین ماه یزدگردی بوده است هیجده روز کیسه کرده، اول سال را مطابق اول حمل شمرده‌اند، و از این جهت میان منجمان معروف شده است که مبدأ «تاریخ جلالی»، کیسه ملکشاهی می‌باشد.

«ایام و مواقع معروف این تاریخ غالباً بلکه عموماً طبیعی و تابع سیر آفتاب است، چنانکه نقطه اعتدال ربیعی یا اول حمل، مبدأ بهار یا «نوروز جلالی» است، و نقطه اعتدال خریفی اول پاییز و نقطه انقلاب صیفی، اول تابستان و نقطه انقلاب شتوی، آغاز زمستان می‌شود.

«چنانکه معلوم شد این تاریخ به حسب وضع اصلی که با فکر خیام و همدستان او ایجاد شده بود به هیچ وجه نیازمند کیسه و جمع و جبر کسور نیست ولیکن تقویم نویسان که خواسته‌اند اول هر ورقی از تقویم، اول هر ماهی باشد و ایام اوراق مختلف نشود و بالاخره منجمان و محاسبان برای نظم و ترتیب تقاویم و محاسبات خودشان چنین قرارداد دادند که هر ماه را سی روز و «خمسه مسترقه» یا «پنجه دزدیده» را در آخر اسفند اضافه کنند، و هر چهار سال یا پنج سال را یک روز کیسه کرده بر آخر اسفند ماه بیفزایند یعنی هر ۴ سال یکبار سال را ۳۶۶ روز حساب کنند، و پس از تکرار این کار ۶ تا ۷ بار، دفعه هفتم یا هشتم بجای چهار سال در پنج سال یک روز کیسه کنند: مثلاً اگر از ابتداء عمل تا سال ۲۸ هفت مرتبه کیسه رباعی گرفته‌اند، یک مرتبه «کیسه خماسی» گیرند و به جای سال ۳۲، سال ۳۳ را ۳۶۶ روز بشمرند و گاهی شش بار کیسه رباعی و یک «کیسه خماسی» اتفاق می‌افتد، و از این جهت در زیجات نوشته‌اند که: «چون ۶ بار یا هفت بار به چهار سال کیسه کنند، یکبار کیسه به پنج سال افتد.» -

«سال جلالی بطریق محاسبه فوق، سال معمولی و «شمسی اصطلاحی» است، و معذک از تمام تقویم‌های معمول دنیا که شماره ماه و سال را «شمسی متعارفی»

می‌گیرند به «شمسی حقیقی» نزدیک‌تر است.^۱

۱۴. مؤلفات خیام، بیهقی و گروهی دیگر از مترجمان خیام نوشته‌اند که: «خیام در تصنیف و تعلیم بُخل داشت.»^۲ باید دانست که اگر این سخنان به استنباط از اموری باشد که ذکر کرده‌اند از قبیل اینکه خیام تصنیف فراوان ندارد، و وقتی غزالی از او پرسید نقطه قطب بر نقاط دیگر فلک چه رحجان دارد که قطب شده است او بقدری در مقدمات شرح و بسط داد که پیش از رسیدن به نتیجه هنگام نماز شد و سخن را بریدند، اینها دلیل نمی‌شود؛ اینکه تصانیف خیام بسیار نیست حق اینست که تصنیف کردن کار واجبی نیست و هر دانشمندی طبع تألیف و تصنیف ندارد، و اهل علم وقتی به اینکار دست می‌برند که ضرورتی پیش آید چنانکه خیام چون در فن جبر و مقابله معلومات تازه بدست آورده بود، کتابی در این باب تصنیف کرد که معروف است و اثر مهم او در علم همانست. رسالات دیگری هم در موضوعات علمی دیگر دارد که بسیار کوچک و مختصر است، و روی هم رفته می‌توان تصدیق کرد که خیام پرگویی را خوش نداشته است. اما این صفت اگر حسن نباشد عیب هم نیست و در هر صورت دلالت بر بخل و ضنّت ندارد مگر اینکه فرض کنیم کسانی که این نسبت را به خیام داده‌اند شخصاً از این صفت او آگاه بوده‌اند.^۳

نویسندگان و حکیمان بزرگ دیگر ما هم اگر این سیره را رعایت می‌کردند یعنی: آنچه را تازه دریافته بودند و یقین داشتند که آن سخن را دیگران نگفته و یا آن کشف و اختراع را دیگران نکرده‌اند، به جای اینکه یک بار شتر کتاب بنویسند و در ضمن تکرار گفتار دیگران، عقاید و آراء خود آنها نیز به طرزی مبهم جلوه‌گر شود و کار فهم آن بر طالبان دانش دشوار باشد، می‌توانستند آنها را در چهل یا پنجاه صفحه بیان دارند.

اینک ما آنچه از آثار خیام در دست است یا از وجود آنها خبری داده‌اند، ذیلاً می‌آوریم:

۱. همایی، جلال، تاریخ ادبیان ایران، ۲۵۶-۲۴۹. چاپ اول.

۲. بیهقی، تنمه صوان الحکمه، ۷۱.

۳. فروغی، محمدعلی، رباعیات خیام، ۵، انتشارات زوار.

۱. رسالة فی براهین الجبر و المقابلة مع خمسة الواح للاشکال، که با مقدمه ۵۲ صفحه است، و عالم بزرگ وُپکه^۱ آلمانی آنرا با ترجمه فرانسوی به سال ۱۸۵۱ میلادی در پاریس چاپ کرد.
۲. رسالة فی شرح ماأشکل من مصادرات کتاب اقلیدس، که نسخه‌یی از این کتاب در کتابخانه لایدن هلند موجود است. و شادروان جلال همایی اخیراً آن را چاپ و به فارسی ترجمه کرده است. (خیامی نامه، ۸۰-۲۲۵، تهران، ۱۳۴۶ ه. ش.).
۳. زیح ملکشاهی، یازیح جلالی که خیام یکی از مؤلفان، و شاید مهمترین آنان بوده است.
۴. رسالة فی الطبيعيات، که بیهقی و شهرزوری از آن یاد کرده‌اند.
۵. رسالة فی الوجود، که خیام آنرا برای «فخرالملک بن المؤید» نوشته است. نسخه‌یی از این رساله در موزه بریتانیا موجود است و در اول کتاب نوشته: «رسالة بالعجمية لعمر بن الخيام = رساله‌یی بیارسی از عمر خیام».
۶. رسالة فی الجواب عن ثلاث مسائل در مورد کشف ضرورت تضاد در عالم، که آنرا محیی‌الدین صبری، با پاره‌یی رسائل دیگر زیر عنوان جامع البدایع در مصر چاپ کرد.
۷. رسالة فی الکون والتکلیف که بیهقی و شهرورزی نیز از آن نام برده‌اند، و آن رساله‌یی فلسفی است که در جواب قاضی عبدالرحیم نسوی نوشته است. این کتاب را هم صبری در مصر چاپ کرد. خیام در این کتاب از حکمت الهی در آفرینش عالم و تکالیف مردم و عبادات بحث می‌کند.
۸. رسالة فی الاحتیال لمعرفة مقداری الذهب و الفضة که نسخه‌یی از آن در کتابخانه گوتای آلمان موجود است.
۹. رسالة فی لوازم الامکنة که در آن از اختلاف فصول و مواسم و اقالیم بحث کرده است.
۱۰. نوروزنامه که کتابیست در باب رسوم و اعیاد ایرانیان بویژه تاریخ و آداب ایرانیان در روز عید نوروز که در ضمن آن شرح احوال برخی از پادشاهان را نیز یاد کرده. انشای این کتاب بسیار روان و دلپذیر است و بسال ۱۳۱۵ ه. ش. استاد مینوی

1. Woepcke, F., L'Algèbre d'Omar Alkhayyami, Paris, 1851.

طهرانی آنرا چاپ کرده است و اگرچه خاورشناس شهیر روسی مینورسکی^۱ این کتاب را از خیام نمی‌داند، مرحوم تقی‌زاده و شادروان مینوی با تاکید آنرا از خیام دانسته‌اند.^۲

۱۱. دیوان رباعیات که بعداً در این باره بتفصیل سخن خواهم گفت.



۱۵. مقام ادبی خیام، شک نیست که از میان شعرای ایران کسی نیست که شهرت او به اندازه خیام جهانگیر باشد، یعنی سخنان او را به غالب زبانهای زنده ترجمه کرده باشند، به هر کشوری نام او رسیده باشد، و در بعضی ممالک به هر شهرک و دهکده‌یی هم بروید ببینید کسانی هستند که ترجمه‌یی از اشعار او را خوانده باشند. بدیهی است که این اشتها عالمگیر را خیام مدیون ترجمه‌یی است که یک شاعر انگلیسی به نام ادوارد فیتز جرالده^۳ از رباعیات او منتشر کرد، و این ترجمه باعث شناخته شدن خیام به عنوان یکی از گویندگان بزرگ عالم و ترجمه رباعیات او بسایر السنه گردید، ولیکن چنان نیست که فیتز جرالده از این ترجمه بهره‌مند نشده باشد، بلکه شهرت او نیز به عنوان شاعر مرهون همین ترجمه است، زیرا که شعرهای دیگری گفته و ترجمه‌های دیگری هم کرده است، ولی هیچ کس آنها را نمی‌خواند و عده بسیار معدودی از آنها خبر دارند. پس رباعیات خیام به ترجمه فیتز جرالده باعث اشتها و معروفیت خیام و فیتز جرالده گردید، و هر دو از این حیث مدیون یک دیگرند.^۴

فیتز جرالده کاری که کرد این بود که معانی و افکار رباعیات خیام را گرفت و موضوع یک منظومه انگلیسی به صورت یکصد و یک رباعی قرار دارد، و آن براستی شاهکاری گرانبهاست که هر انگلیسی زبان می‌خواند و لذت می‌برد و گرامی می‌دارد.

1. V.F.Minorsky (۱۸۷۷-۱۹۶۶م.)

۲. راجع به کتابهای خیام می‌توان به کتابهای تاریخ علوم عرب تألیف کارل بروکلمان، ۴۷۱/۱؛ چهارمقاله عروضی با تحشیه مرحوم قزوینی، ۵-۶-۳۲۷؛ و خیام تألیف ندوی، ۷-۲۱۵؛ و عمرالخیام تألیف احمد حامدالصراف، ۸-۸۷، چاپ بغداد، ۱۹۴۹، رجوع کرد.

3. Edward Fitz Gerald.

۴. مینوی، مجتبی، پانزده گفتار، ۳۱۴، چاپ دوم.

«بعضی گفته‌اند: منظومه فیتز جرالد بهتر از اصل رباعیات خیام است، به نظر ما چنین نیست ولی حق اینست که در آدای آن معانی بزبان انگلیسی و موافق مذاق اروپایی هنر کرده است، و ایکاش که حافظ و سعدی و بزرگان دیگر ما هم مترجمانی مانند فیتز جرالد پیدا می‌کردند تا صاحب‌نظران دنیا ببینند که ذوق ایرانی از دریای طبع خود چه گوهرهای درخشان بیرون ریخته است.»^۱

سبب اینکه این شاعر انگلیسی یا دیگر صاحب‌دلان به رباعیات او روی آورده و حتی در سرودن اشعاری بدین مضمون به وزن رباعی از او پیروی کرده‌اند چیست؟ تصادف و اتفاق، یا بودن خصوصیت و حالتی که در سخن او هست و در سخن دیگران نیست؟

شک نیست که صورت دوم درست است، زیرا خیام شاعر است ولی نه مانند شاعران دیگر و در راه نظم شعر راهی رفته و طریقی انتخاب کرده که با راه و روش دیگران تفاوت دارد؛ چه نه قصیده‌های طولانی سرود و نه غزل گفت و نه هجاء و رثاء کرد، نه امیری را مدح گفت، نه رزبری را ستود بلکه آنچه دلش می‌خواست گفت و با مهارت انواع درد و غم و شادی و حزن و سختی و راحتی که همه احساس و ادراک می‌کنیم و با زندگانی روزانه ما در آمیخته ولی نمی‌توانیم بیانش بکنیم، آنها را بصورتی بدیع و نوآیین و در قالبی بس دل‌انگیز و دلپذیر سرود.

اگر به یک جمله بخواهید: شاعران دیگر شوون و نیازهای زودگذر زندگانی را هدف قرار می‌دادند، ولی خیام علت حیات را جستجو می‌کرد؛ آنان درد نان داشتند و دواي خشم و شهوت می‌خواستند؛ ولی خیام درد باطنی داشت و گاهی برای نجات از حیرانی درونی شعر می‌گفت.

۱۶. رباعیات خیام، یکی از اشکالات مهم در مورد خیام، تعیین رباعیاتی است که از خود اوست، زیرا اولاً: وقتی ادیبان و محققان خارجی و ایرانی با رباعیات فیلسوف ما آشنا شدند، به تدریج برخی از سخنان را که منسوب به خیام می‌دانستند در دیوانهای شاعران دیگر یافتند؛ ثانیاً: نسخه‌های متعددی از رباعیات را که در کتاب‌خانه‌های مختلف جهان بدست آوردند مورد تأمل قرار دادند و دیدند که شماره رباعیات هیچ نسخه‌یی با نسخه دیگر مطابق نیست؛ ثالثاً: چون درباره معانی

۱. فروغی، محمدعلی، مقدمه رباعیات خیام، ۳-۲۲، چاپ زوار.

رباعیات اندیشیدند و آنها به محک ذوق و تجربه زدند، دریافتند که محتوی و معانی برخی از این رباعیات بکلی با معانی رباعیات خیام - که دور چند مطلب چرخ می‌زند - فرق دارد، از این روی معتقد شدند که باید از خیام نباشد؛ رابعاً: برخی نسخه‌ها پیدا شد که تعداد رباعی‌های آن از ۶۰۰ هم متجاوز بود، و این امر شگفت می‌نمود زیرا خیام شاعر رسمی نبود که در همه احوال شعر بگوید، بلکه شعر را وقتی که دلتنگ و خسته می‌شد، برای انبساط خاطر و بیان احساس دل می‌گفت، ولیکن تصور می‌رود که چون: «سخن خیام از آغاز بسیار دلنشین واقع شده، گویندگان دیگر از او تقلید و پیروی کرده‌اند و گفته‌های ایشان عمداً یا سهواً به خیام منسوب شده است، و نیز چون خیام به سروردن رباعی معروف شده، مردمان سخن ناشناس، بسیاری از رباعیات را هم که به هیچ وجه با افکار خیام مناسبت ندارد، به او نسبت داده‌اند و هرکس هر رباعی را که به مذاق خود یافته، از خیام دانسته و به نام او قلمداد کرده است.»^۱

از رباعیات خیام، قدیم‌ترین نسخه‌یی که در جهان سراغ داده‌اند، نسخه‌یی است از مجموعه‌یی شامل منتخبات اشعار سنائی و معزی و سوزنی سمرقندی و رباعیات عمر خیام به خط «غیاث‌الدین محمد بن یوسف بن علی» که در ماه رجب ۶۰۴ نوشته شده است.

درین نسخه ۲۵۱ رباعی هست، و آن نسخه متعلق به مرحوم عباس اقبال دانشمند معروف بود، و اینک در کتابخانه دانشگاه کمبریج در انگلستان است، و اخیراً لرد آربری خاورشناس انگلیسی از روی آن ترجمه‌یی در لندن انتشار داده است.

بعد از این نسخه ۶۰۴ قدیم‌ترین نسخه‌یی که در جهان شناخته شده نسخه‌یی است که متعلق به چستر بتی^۲ از کتابفروشان لندن است و این نسخه شامل ۱۷۲ رباعی است و محمد قوام شیرازی در ۶۵۸ کتابت آنرا به پایان رسانیده است. و متن آنرا با ترجمه انگلیسی همان آربری در ۱۹۴۹ در لندن چاپ کرده است. آنچه در این نسخه هست از روی نسخه ۶۰۴ نوشته شده است.^۳

۱. فروغی، محمدعلی مقدمه رباعیات خیام، ۲۱.

2. Chester Beaty.

۳. قزوینی، محمد، حواشی چهار مقاله، ۳۵۹، چاپ دکتر معین. بعدها جعلی بودن این نسخه

در سال ۸۲۶ یاراحمد بن حسین رشیدی تبریزی رباعیات عمر خیام را به ترتیب مضمون در کتابی بنام طریخانه جمع کرده است، که شامل ۲۵۸ رباعی است.^۱ از قرن دهم به بعد هر نسخه‌یی خطی که از رباعیات خیام بدست می‌آید، تعداد رباعیات آن نسبت به نسخه پیش افزون‌تر است. و از این جا معلوم می‌شود که از قرن دهم به بعد اهمیتی داشته‌اند که هر چه بیشتر اشعاری را به عمر خیام نسبت دهند و ناچار اشعار دیگران را که به پیروی از خیام سروده‌اند، یا اندک شباهتی با شعر امام عمر خیام دارد، در مجموعه‌های رباعیات داخل کرده و به نام وی بسته‌اند.

طبق پژوهش‌ها و بررسی‌هایی که گروهی از محققان انجام داده‌اند، شماره رباعیات منسوب به خیام به شماره ۱۲۲۴ می‌رسد، و چون قدیم‌ترین نسخه‌یی که در دست داریم یعنی نسخه ۶۰۴ تنها ۲۵۱ رباعی دارد، پیداست که در این مدت ۷۸۰ سال، ۹۷۳ رباعی دیگر به نام امام عمر خیام انتشار داده‌اند. اما نمی‌توان گفت که همه این رباعیات از او نیست و از دیگران است، زیرا که در نسخه‌های معتبر که در سده‌های ۷ و ۸ و ۹ فراهم شده برخی رباعیات هست که در نسخه ۶۰۴ نیست، و از بیان سخن و روش شعر نیز پیداست که از عمر خیام است.^۲

تعداد نسخه‌ها و شمارش رباعیاتی که به ترتیب تاریخی بعد از این نسخه پیدا شده، با مقصود ما چندان ارتباطی ندارد، و از نقل و شرح آن تن می‌زنیم. تاکنون متجاوز از دویست چاپ مختلف از متن پارسی رباعیات، چه به تنهایی و چه با ترجمه‌های فرانسه و انگلیسی و آلمانی و عربی و اردو و ترکی و سغدی چاپ شده است. مفصل‌ترین چاپها نخست چاپ لکنه‌وست که ۷۷۲ رباعی دارد، و پس از آن چاپ وینفلد در انگلستان که ۵۰۰ رباعی دارد و بعد از آن چاپ نیکلا در پاریس که ۴۶۴ رباعی دارد.

قدیم‌ترین چاپی که در ایران شده، گویا در ۱۲۷۴ قمری در تهران انتشار یافته. این چاپ شامل ۴۵۳ رباعی از خیام است، و رباعیات یا ترانه‌های باباطاهر و رباعیات شیخ عطار و رباعیات ملک ایرج میرزا متخلص به انصاف و ترجیع‌بندی از مولانا

معلوم گردید.

۱. رشیدی، یاراحمد، طریخانه، چاپ استاد جلال همایی، ۱۱، تهران، ۱۳۴۶ ه. ش.

۲. عروضی سمرقندی، چهارمقاله، حواشی ۳۶۰، به نقل از سخنرانی مرحوم سعید نفیسی در انجمن دوستان کتاب.

شمس تبریزی و ترجیع‌بند ناصر خسرو اصفهانی بنام ناصر بن خسرو العلوی را هم دارد.

آنچه محققان تا سال ۱۳۳۳ تحقیق کرده‌اند، رباعیات به زبان انگلیسی ۳۲ بار، به فرانسه ۱۶ بار، اردو ۱۱ بار، آلمانی ۱۲ بار، عربی ۸ بار، ایتالیایی ۵ بار، ترکی ۱۴ بار، دانمارکی ۲ بار، سوئدی ۲ بار، روسی ۴ بار، ارمنی ۲ بار چاپ شده است.^۱

۱۷. خیام در زبانهای خارجی،

الف: نخستین کسی که از فرنگیان خیام را شناخت طامس هاید^۲ استاد زبان عبری و عربی در دانشگاه اکسفورد بود که در کتاب خود تاریخ ادیان فارسیان و پهلویان و مادیان قدیم، که به زبان لاتینی نوشته و به سال ۱۷۰۰ میلادی از زیر چاپ بیرون آمد، از شعر خیام سخن می‌گوید، و داستانی را که نظامی عروضی از دیدار خود از مقبره خیام در چهار مقاله آورده نقل می‌کند، و هموست که در گذشت خیام را به سال ۵۱۷ هجری یاد می‌کند.

ب: در سال ۱۸۱۸ میلادی مستشرق معروف آلمانی فن هامرپورگشتال^۳ بیست و پنج رباعی از خیام را در کتاب خود بنام تاریخ دولت عثمانی ترجمه و نشر کرد و در آنجا ادعا کرد که این ترانه‌ها مخالف دین اسلام است.

ج: در سال ۱۸۵۷ گارسن دوتاسی^۴ مستشرق فرانسوی ده رباعی از رباعیات خیام را به فرانسه ترجمه کرد.

د: در سده نوزدهم مستشرقی به نام سرگوراوزلی^۵ دو رباعی خیام را ترجمه کرد و او که در تهران سفیر بود، به سال ۱۸۴۴ میلادی فوت کرد.

ه: در سال ۱۸۹۸ میلادی مستشرق معروف انگلیسی ادوارد هارن^۶ رباعیات خیام را به نثر ترجمه کرد، و در اینکار بر نسخه‌یی که فیتز جرالده بر آن اعتماد داشته، اعتماد کرد، هارن بیش‌تر از فیتز جرالده مراعات اصل رباعیات خیام را کرده ولیکن ترجمه فیتز جرالده عالمی دگر دارد.

۱. «حواشی» چهارمقاله، ۳۶۲، به نقل از سخنرانی مرحوم نفیسی.

2. Thomas Hyde.

3. Von Hammer Purgstall.

4. Garcin de Tasse.

5. Sir Gore Ouseley.

6. Edward Haren.

و: در سال ۱۸۶۷ مسیو نیکلای^۱ فرانسوی که مدتی کنسول فرانسه در ایران بود مجموعه‌ی حاوی ۴۶۴ رباعی با ترجمه فرانسوی آن به نثر منتشر ساخت که چون بدست فیئر جرالد رسید به قول خود او، وی را از چندین حیث متنبه ساخت و در چند مورد مشکلات او را حل کرد. به هر حال علاقه مجددی نسبت به خیام پیدا کرد، و نسخه تازه‌ی از رباعیات او ترتیب داد که مشتمل بر ۱۱۰ رباعی بود و در ۱۸۶۸ منتشر گردید.

بد نیست بدانید که در همین سال فیلسوف و مورخ و عالم و نویسنده فرانسوی ارنست رنان^۲ (وفات ۱۸۹۲ م) مقاله‌ی به مناسبت انتشار رباعیات خیام توسط همین نیکلا در «مجله آسیایی» فرانسه نوشت که در آن می‌گوید: «اگر بخواهیم از برای اثبات این مطلب که روح و فکر ایرانی کاملاً به همان حالت قدیم خویش مانده، دلیلی بدست آوریم باید به رباعیات خیام بنگریم. این خیام یک نفر عالم ریاضی و شاعر بوده است که در نگاه نخستین ممکن است صوفی و اهل اسرار پنداشته شود، ولی در حقیقت رندی زیرک و هوشیار بود که کفر را با الفاظ صوفیانه و خنده را به استهزاء آمیخته است. و اگر برای فهم این امر که یک نابغه ایرانی در زیر فشار اصول و عقاید اسلامی به چه حالی ممکن است بیفتد کسی را بجویم که در احوال او بخواهیم دقت و تحقیق نماییم شاید بهتر از خیام را نیابیم. ترجمه رباعیات او در خارج از حوزه شرق شناسان نیز رواج یافته است. نقادان کارآزموده بر فور دریافتند که صاحب این دیوان بی نظیر برادر گوته^۳ و هاینریش هاینه^۴ است. یقین است که خواه احوال متنبی و خواه اشعار هر یک از شاعران بزرگ ماقبل اسلام عرب [هر قدر

1. J. B. Nicolais.

2. Ernest Renan.

۳. جان ولفانگ فن گوته Johann Wolfgang Von Goethe (تولد ۱۶۴۶ م وفات ۱۸۳۲ م) نویسنده آلمانی و یکی از مشاهیر ادبیات جهان، مصنف کتابهای «غم‌های ورتر جوان = The Sorrows of young Werther» و «فاوست Faust» و ده‌ها اثر جاودانی دیگر. (برای ترجمه احوال و آثار او رجوع کنید به Britannica، ۳۹/۱۰-۵۲۲، چاپ ۱۹۶۸).

۴. هاینه هاینریش Heine Heinrich (تولد ۱۷۹۷، وفات ۱۸۵۶) یکی از بزرگترین شعرای غنایی آلمان و یکی از برجسته‌ترین طنزنویسان و هنرمندان و روزنامه‌نگاران آن کشور بوده است، و از کسانی است که قهرمانی و شخصیت ناپلئون را ستایش می‌کرد، و در باب نزاع مسیحیت، والحاد، افکاری ابراز داشته است. (در باب احوال و آثار او، دائرةالمعارف بریتانیکا، ۹۹/۱۱-۳۰۷، چاپ ۱۶۶۸).

ماهرانه هم ترجمه شود] این اندازه با روح و ذوق ما موافق نخواهد افتاد. چیزی که بسیار شگفت است اینکه چنین دیوانی در یک کشور قدیم اسلامی رایج و ساری گردد که حتی در آثار ادبی هیچیک از ممالک اروپا هم کتابی نمی توان سراغ داد که نه تنها عقاید نافذ مذهبی را، بلکه همه معتقدات اخلاقی را نیز، با طنز و طعن و استهزایی چنین لطیف و چنین شدید نفی کرده باشد.^۱ اما به نظر خود نیکلا خیام شاعری صوفی مسلک است که مشغول به عشق الهی است و با شرابی مقدس مست است، و او را نظیر حافظ می داند.^۲

ز: همچنین وین فلد Whinfield و هالین Hallen و هیرسن Hirson و ریچارد لگلین Richard Legallienne = رباعیات خیام را به انگلیسی ترجمه کردند، ولی هیچیک از ترجمه های آنها به پای ترجمه فیتز جرالده نمی رسد.

* * *

ح: از کسانی که در سیرت و احوال او تحقیقات مفید کرده مستشرق معروف روسی والتین ژوکوفسکی = Valentin Zhukovski خاورشناس معروف روسی است که رباعیات خیام را از روی ترجمه دنیسن روس Denison Ross خاورشناس دانشمند انگلیسی به زبان روسی درآورد.

ط: نیز مستر براون E. G. Browne انگلیسی استاد زبان تازی و پارسی در دانشگاه کمبریج، و نویسنده تاریخ ادبیات ایران که در سیرت و فلسفه و شعر خیام بحثی مفید کرده است.

ی: چنانکه بیش از این هم بیان کردیم، بزرگترین و مهم ترین مترجم رباعیات خیام به زبان انگلیسی، که ضمناً شناساننده او به همه جهانیان است، بی شک فیتز جرالده شاعر انگلیسی است. و از این روی لازم است که خوانندگان ما نیز پاره یی اطلاعات درباره زندگانی و احوال و آثار دیگر ادبی او داشته باشند تا بدین ترتیب ما نیز حقی نسبت به آن نویسنده بزرگ ادا کرده باشیم.

ادوارد فیتز جرالده^۳، نویسنده انگلیسی و مترجم رباعیات خیام در ۳۱ مارس ۱۸۰۹ در برید فیلد^۴، نزدیک وودبریج^۵ از مادر زاد. پدر او، جان پرسل John Purcell

۱. مینوی، مجتبی، پانزده گفتار، ۵-۳۲۴، چاپ دوم.

۲. صراف، احمد حامد، عمرالخیام، ۳۷، چاپ بغداد.

3. Edward Fitz Gerald.

4. Bredfield.

با خانم فیتز جرالد ازدواج کرد و از این روی نام خانواده زوجه خویش را به خود گرفت. از سال ۱۸۱۶ تا ۱۸۲۱ فیتز جرالد در سنت جرمن^۶ و پاریس زندگانی کرد. پس از آنکه پایان نامه خود را در سال ۱۸۳۰ از کمبریج گرفت، باز به پاریس برگشت، ولی به زودی دریافت که بهتر آنست در وودبریج اقامت گزیند. ادوارد در اینجا فرصتی یافت که انزوا گزیند و خود را وقف گلها و موسیقی و کتاب کند. حدود سال ۱۸۳۵ با تنیسن (درگذشته ۱۸۹۲ م) و در سال ۱۸۴۲ با کارلایل (درگذشته ۱۸۸۱ م) دوست شد.

فیتز جرالد در سال ۱۸۱۵ اوفرانور Euphranor را چاپ کرد و آن رساله‌یی بود در باب جوانی به سبک افلاطون، که در واقع یادنامه شادیه‌ها و خاطرات دورانی بود که در کمبریج بسر می برد.

در سال ۱۸۵۲ مجموعه‌یی از کلمات قصار چاپ کرد بنام پولونیوس^۷ که از منابع گوناگون ادبیات کلاسیک جمع آوری کرده بود، ولی هر دو آنها مجهول ماند و برای نویسندۀ شهرتی کسب نکرد. در همین سال شش درام از کالدرن^۸ را که ترجمه آزادی از آنها کرده بود، چاپ کرد.

در همین روزگاران بود که فیتز جرالد به راهنمایی دوستش گوول^۹ دانشیار زبان سانسکریت در کمبریج متوجه مطالعات خاورشناسی شد، و در سال ۱۸۵۶ شرحی بر سلمان و ابسال جامی نوشت. در همین سال بالوسی بارتون^{۱۰} ازدواج کرد، ولی به زودی از هم جدا شدند.

این دختر، فرزند شاعری بود بنام برنارد بارتون^{۱۱} که از اعضای «انجمن دوستان» بود، و این انجمن را جورج فاکس^{۱۲} در سده هفدهم بنیاد نهاد که از اصول عقاید آنها ترویج سادگی پوشاک و حذف القاب بود. وقتی این دختر می خواست اشعار پدر

5. Woodbridge.

6. St. Germain.

7. Polonius.

۸. Calderon درام نویس و شاعر معروف اسپانیایی (تولد ۱۶۰۰ - وفات ۱۶۸۱) که عمق آثار و تجزیه و تحلیل های روانی نیکو که در درام های او وجود داشت، او را در شمار بزرگترین درام نویسان اروپا قرار داده است. شوپنهاور آلمانی از اندیشه های او متأثر بوده و از او بسیار نقل قول کرده است (برای اطلاع بیشتر، دائرة المعارف بریتانیکا، ۴/۱۰-۶۰۸، چاپ ۱۹۶۸).

9. E. B. Cowell.

10. Lucy Barton.

11. Bernad Barton.

12. George Fox.

خود را چاپ کند فیتز جرالده مقدمه‌یی در شرح احوال مصنف بر آن افزود. در مارس ۱۸۵۹ رساله کوچکی چاپ کرد بنام رباعیات عمر خیام، که در آغاز توجه هیچ‌کس را جلب نکرد، ولی در ۱۸۶۰ رستی^۱ آنرا کشف کرد، و به زودی سویین برن^۲ و لرد هوگتون^۳ نیز اهمیت آنرا دریافتند. بیان روشنی که درباره بطالت و بیهودگی عمر و گذشت روزگار و حیرانی آدمی زادگان در این رساله آمده بود موجب شد که در ۱۸۶۸ چاپ دوم آن بدست صاحب‌نظران برسد. در چاپ جدید ۳۵ رباعی دیگر افزوده شده بود، و فیتز جرالده تا سال ۱۸۷۹ در تهذیب و اصلاح آن اشعار می‌کوشید.

فیتز جرالده در ضمن همین کار خود، در سال ۱۸۶۵ شرحی بر آگاممنون^۴ نوشت و نیز دو نمایشنامه از کالدرون را چاپ کرد.

در سال ۱۸۸۰-۱ بطور خصوصی ترجمه دو تراژدی از اودیپوس^۵ انتشار داد؛ آخرین اثری که انتشار داد مطالعاتی درباره کرب^۶ نام دارد که به سال ۱۸۸۲ چاپ شد.

شرح مختصری که «فیتز جرالده» بنام مجمع مرغان^۷ در شرح منطق‌الطیر عطار نوشته بود پس از مرگ وی چاپ شد.

پس از سال ۱۸۶۱ علاقه فیتز جرالده بیشتر متوجه دریاگشت و چند سال از عمر خود را در مسافرت دریاها و اماکن مصفاگذرانید. او ناگهان و در خواب درگذشت و این واقعه در مرتون = Merton و در ۱۴ ژوئن ۱۸۸۳ اتفاق افتاد.

او در دوستی «سرد و خشک و به اصطلاح بی‌حال می‌نمود، ولیکن از آن کسان بود که دوستی با آنها به مرحله عشق و دل‌سپردگی می‌انجامد.»

جنبه ظرافتِ طبع و انسانیت او از نامه‌های زیبا و تقلید ناپذیرش بخوبی برمی‌آید. تنیسن = Tennyson در یادنامه‌یی که از او ترتیب داده، گفته است که: «سخنان وی آوازی جهانی بود در بزرگداشت عمر خیام که او لباس زبان انگلیسی

1. Rossetti.

2. Swinburne.

3. Lord Houghton.

4. Agamemnon.

5. Oedipus.

6. Readings in Crabbe.

7. Bird - Parliament.

بدان پوشانده بود!«^۱

والحق همین لباس زیبا و عالی و آهنگ دلنشین که به سخنان خیام داده بود، موجب شد که نجابت فکر و زیبایی اندیشه و عظمت خیال خیام را برای ایرانیان بهتر از آنچه آنها می دانستند بشناساند؛ چه اگر این ترجمه انجام نگرفته بود، در کشور خودمان بسیار کسان بودند که مانند ناصرالدین شاه، شاعران مداح و کم مایه دربار خود را بهتر از خیام بدانند!

۱۸. خصایص رباعیات خیام، سخنان خیام که در قالب رباعیات ریخته است، خصایصی دارد که در سخن دیگران نیست و برجسته ترین آنها عبارتست از:

«نخست اینکه، در نهایت فصاحت و بلاغت است، در سلاست و روانی مانند آبست ساده و از تصنع و تکلف فرسنگها دور است و در پی آرایش سخن خود نیست، صنعت شاعری به خرج نمی دهد؛ تخیلات شاعرانه نمی جوید، همه متوجه معنایی است که منظور نظر اوست. در رباعیات او آنچه به صورت ظاهر خیالات شاعرانه می نماید، در واقع تنبیه و تذکر به نکات و دقایق است: سبزه می بیند و بر فور متنبه می شود که این سبزه از خاک رسته و آنچه امروز خاک است دیروز تن و اندام مردمان بوده است؛ به کاخ ویران می نگرد و بیاد می آورد که در این کاخ پادشاهان می زیستند و امروز قرارگاه وحش و طیر است؛ آسمان و ستارگان می بیند و به فکر فرو می رود که سرگردانی این اجرام برای چیست و مدبر آنها کیست؟

«دیگر از خصایص خیام، ذوق لطیف و حس شدید است با اینکه قصد شاعری ندارد از دیدن مناظر زیبای طبیعی و گل و سبزه و کیفیت شام و بامداد و مهتاب و ابر و باران و مانند آنها بی اختیار می شود و طبعش به اهتزاز می آید و در ضمن تفکراتی که دارد به دو کلمه بد آنها اشاره می کند چنانکه عالمی از صفا و طراوت در نظر جلوه گر می سازد.

«چیزی که مخصوصاً در سخن خیام جلب توجه می کند، تأثیری است که از مرگ جوانان خوش اندام و به قول او نگاران خورشید رخان زهره جبینان در می یابد، چنانکه گویی عزیزی یا عزیزانی از زن و فرزند یا محبوبان و یاران داشته که از رفتن خود داغ بر دل او گذاشته اند و منشأ این تذکر و تأسف دائمی او بر مرگ شده اند، و از

۱. ترجمه از دائرة المعارف Britannica، ۳/۹-۳۹۲، چاپ سال ۱۹۶۸.

سخنش برنمی آید که از مرگ بیم دارد، زیرا کسی که از مردن می ترسد این اندازه اصرار در یادآوری مرگ نمی ورزد، بلکه تا می تواند خود را منصرف و غافل می سازد. «خاصیت دیگر کلام خیام، سنگینی و متانت اوست، بذله گویی نمی کند؛ اهل مزاح و مطایبه و شوخی نیست؛ متعرض مردم نمی شود؛ با کسی کار ندارد. پیدا است که حکیمی است متفکر و متذکر، سخن نمی گوید مگر برای اینکه نکته بی را که به خاطرش رسیده ابراز کند، دنبال سخنوری و لفاظی نیست، همه مستغرق فکر خود است و چون درست بنگری مدار فکرش بر دو سه مطلب بیش نیست، و آن تذکر مرگ است و تأسف بر ناپایداری زندگانی و بی اعتباری روزگار، و اینکه بی خبریم و هر چه جستیم نیافتیم و ندانستیم از کجا آمده ایم و چرا می رویم؟

«مردم هوشیار البته از تفکرات او پند می گیرند و عبرت می اندوزند، اما خیام در مقام تصریح به نتایج تذکرات خویش نیست و با ایجاز و کم سخنی که شیوه اوست اکتفا می کند به اینکه عمر را غنیمت شمار و خوش باش، و اگر در خانه کس است یک حرف بس است.»^۱

۱۹. رباعیات خیام در زبان تازی، نخستین کسی که رباعیات خیام را به عربی ترجمه کرد، شاعر نازک سخن عرب، ودیع بستانی (وفات، ۱۹۵۴) اهل لبنان است، که چهل رباعی از رباعیات خیام را از روی نظم فیتز جرالد انگلیسی، به شعر تازی درآورد، و در قالب شعری ریخت که از نتیجه قریحه اوست ولیکن از اصل آن بسیار دور است، ولیکن با همه این احوال کیفیت شعر خیام بروجنات آنها آشکار است. اهمیت بستانی از آن روست که توجه تازیان را به سخنان خیام جلب کرد.

السباعی، پس از بستانی، سید محمد سباعی (وفات، ۱۳۵۰ ه. ق.)، ادیب مصری، عین صدویک رباعی ترجمه فیتز جرالد را به عربی ترجمه کرد، از این روی ترجمه او نیز از اصل پارسی رباعیات خیام دور است؛ اما چون سلاست و روانی ترجمه بستانی را ندارد، از این روی شهرت ترجمه بستانی را ندارد، همچنین در این ترجمه لغات و تعبیراتی آورده که مهجور و ثقیل و برگوش گران است و ذوق آنرا نمی پسندد، ترجمه او به این دو بیت مصدر است که ابن وکیع (وفات، ۳۹۳ ه. ق.) گفته است:

۱. فروغی، محمد علی، مقدمه رباعیات خیام، ۱۸-۱۷-۱۶، چاپ زوار.

غَرَّدَ السَّطِيرُ فَنَبَّهَ مِنْ نَعَسٍ وَ أَدْرَكَ كَأْسَكَ فَالْوَقْتُ خَلَسَ
سَلَّ سَيْفُ الْفَجْرِ مِنْ غَمْدِ الدُّجَى وَ تَعَرَّى الصَّبْحُ مِنْ ثَوْبِ الْفَلَسِ

هاشمی، نخستین کسی که رباعیات خیام را در عراق به نظم تازی درآورد، استاد ادیب سید محمد هاشمی (وفات، ۱۹۵۳ هـ) بود. او نخست رباعیات را از پارسی به نثر تازی درآورد، و آنگاه آنها را به نظم کشید، از این روی ترجمه بسیار به اصل پارسی نزدیک تر است و در رفت و روانی و بلاغت آیت است. نمونه‌ی از ترجمه او اینست:

يَا الهی! اوعدتنی بعذاب أنا منه فی حیرة و اضطراب
أین قل ربی مکان العذاب حینما کنت لاعذاب فأنی

صافی، شاید درست‌ترین ترجمه خیام به زبان تازی، ترجمه‌ی است که احمد صافی نجفی (وفات، ۱۹۳۱ هـ) انجام داده است. خصوصیت ترجمه صافی اینست که خود او نیز در افکار و اخلاق و احوال شخصی همانند خیام است، و این امر هم سبب شده است که روح کلام خیام را دریابد، چه دیری است تا گفته‌اند «سخنیت، علت انضمام است». اینک ترجمه دو رباعی را می‌آوریم تا لطف ترجمه او و دقت آن روشن شود:

الهی قل لی من خلی من خطیئة و کیف تری عاش البری من الذنب
اذا کنت تجزی الذنب منی بمثله فما الفرق ما بینی و بینک یاربی

جاء من حاننا النداء سحیراً یا خلیعاً قدهام بالحانات
قم لکی نملا الکؤوس مداماً قبل أن تمتلی کؤوس الحیاة

زهاوی، پس از صافی، جمیل صدقی زهاوی (وفات، ۱۹۳۶ م.) شاعر فیلسوف مشرب عراقی رباعیات خیام را از اصل فارسی رباعی به رباعی به نثر ترجمه کرد و آنگاه یک به یک به نظم آورد، و از آن جمله ۱۳۰ رباعی برگزید، از جمله آنها یکی اینست:

۱. که به ترتیب ترجمه رباعیات زیر است منسوب به خیام:

ناکرده گناه در جهان کیست بگو و آن کس که گنه نکرد چون زیست بگو...، و:
برخیز بتا بیار بهر دل ما حل کن به جمال خویشان مشکل ما
یک کوزه شراب، تا بهم نوش کنیم زان پیش که کوزه‌ها کنند از گل ما
(فروغی، رباعیات، ۷۱)

أنا ان لم أحسن السلاقة يوما كان اللهم في فؤادی دبیب
 قیل لی نملا فقلت ان کان ربی لم یثأ توبتی فكیف اتوب
 غیر از این گروه احمد رامی، احمد زکی ابوشادی و توفیق مفرج و برخی دیگر از
 ادبای عرب رباعیات را به تازی درآوردند که ذکر همه آنها بطول می‌انجامد، همین
 اندازه که گفتیم اهمیت و شهرت خیام را در بلاد اسلامی آشکار می‌کند.^۱

از مترجمان ترک رباعیات خیام می‌توان معلم فیضی را نام برد که صد رباعی از
 رباعیات خیام را به ترکی درآورد؛ و پس از او مستجابی زاده عصمت و پس از او
 عبدالله جودت ادیب نامدار ترک که ترجمه او از همه ترجمه‌های ترکی مشهورتر
 است.

از مترجمان دیگر ترک می‌توان از میری [حافظ عبدالقادر] و رفعت احمد و
 حسین رفعت را نام برد.

لیکن از همه ادبای ترک در این راه کار فیلسوف معروف ترک رضا توفیق و حسین
 دانش ادیب معروف ایرانی جالب‌تر است، که با همکاری یکدیگر کتابی در احوال و
 اشعار خیام ترتیب دادند و آن نفیس‌ترین کتابها به زبان ترکی است.

۲۰. اشعار تازی خیام، خیام از زبان تازی حظی وافر داشت، اگرچه زمخشری او
 را تخطئه کرده و قلیل الباع [= کم مایه] شمرده است.^۲

بهر حال شعر عربی او بسیار کم است، و آنچه به نظر محققان رسیده و ما دیده‌ایم
 سه قطعه بیش نیست، که یکی از آنها را ابن القفطی در کتاب تاریخ الحكماء آورده، و
 دو قطعه دیگر را شهر زوری در نزهة الارواح و روضة الافراح نقل کرده است، و

۱. قسمت بیشتر این بخش را از کتاب عمرالخیام تألیف احمد حامد الصراف گرفته‌ایم. طالبان
 می‌توانند به صفحات ۳۹ تا ۵۰، همین کتاب نگاه کنند.

۲. عین داستان در حواشی چهار مقاله (چاپ دکتر معین، ۳۰۳-۳۰۲، تهران ۱۳۳۳ ه. ش.) آمده
 است. خلاصه مطلب اینست که زمخشری گوید: من و خیام در مجلسی بهم رسیدیم، او از من
 سئوالی کرد، من به نیکی جواب دادم، ولی او لجاجت نشان داد؛ سرانجام مجاب شد و به عجز
 خود اعتراف کرد و از آن پس چند بار در مجلس درس ما حاضر می‌شد و استفاده می‌برد. ولیکن
 معلوم نیست که این واقعه تا چه حد صحت داشته باشد.

چنانکه بعداً خواهیم گفت: در همین اشعار کم نیز اثر افکار و سخنان و اشعار ابوالعلاء معری (در گذشته ۴۴۹ ه. ق.) به چشم می خورد. اینک آن سه شعر را ذیلاً می نویسیم:

<p>اذا رضيت نفسي بميسور بلغة امنت تصاريف الحوادث كلها ولي فوق هام النيرين منازل أليس قضى الافلاك من دور هابان فيا نفس صبراً عن مقلک انما متى مادنت دنياک کانت بعيدة اذا کان محصول الحياة منية</p>	<p>يحصيها بالكد كفى و ساعدي فكن يا زمانى موعدي او مواعدي و فوق مناط الفرقدين مصاعدي تعيد الى نحس جميع المساعدي تخر ذراه بانقاض القواعد فوا عجبى من ذا القريب المبعاد فسيان حالاً كل ساع و قاعد^۱</p>
---	--

<p>تدين لى الدنيا بل السبعة العلى اصوم عن الفحشاء جهراً و خفية و كم عصبه ضلت عن الحق فاهتدت فان صراطى المستقيم بصائر</p>	<p>بل الافق الاعلى اذا جاش خاطرى عفاً و افطاري بتقدیس فاطرى بطرق الهدى من فيضى المتقاطر نصبن على وادى العمى كالقناطر</p>
--	--

<p>زجيت دهرأ طويلاً فى التماس اخ فكم الفت و كم آخيت غيراخ و قلت للنفس لماعز مطلبها</p>	<p>يسرعى و دادى اذا ذوخلة خانا و كم تبدلت بالاخوان اخوانا و الله لاتالفى ماعشت انساناً^۲</p>
--	--

بحث در فلسفه خیام

گروهی از اهل بحث، بویژه، فرماندهانری و فیتز جرالدمی گویند که رباعیات خیام، خیام را برای خواننده چنان جلوه گر می کند که شرابخواره و شهوانی است و در خودپرستی و شهوات خود مستغرق است: از تقلید برکنار و نسبت به اخلاق مرسوم نافرمان و هدف نهایی او جلب سرور و فرو رفتن در لذات است، و مانند

۱. ابن القفطی، تاریخ الحكماء، ۳-۱۶۲، چاپ مصر.

۲. شهرزوری، نزهة الارواح و روضة الافراح، ۱۴۸، به نقل از حواشی چهارمقاله، ۱۴-۲۱۳، به خامه علامه قزوینی.

فیلسوفان دیگر در فکر آن نیست که به نشر فضایل بکوشد و پایه‌های اخلاق را استوار کند؛ افکار او اساسی ندارد، از سخنان او برای مردم فایده‌یی عاید نمی‌شود؛ عقاید او موجب هدم نظام اجتماعی است؛ و بیک سخن، خیام شاعر است ولی فیلسوف نیست.

شک نیست که ظاهر سخن خیام بسیار جا چنانست که نه مردم را به نیکوکاری و خیرات می‌خواند و نه خود را ملزم به نشر فضایل می‌داند، بلکه به شراب و شرابخوارگی ولع دارد و مردم را نیز به سوی آن می‌خواند، توگویی پرورده میخانه و رفیق ساقیان و ندیم میخوارگان است و همین امر نیز باعث شده است که او را به دانشمندان و حکیمانی نظیر اپیکور و دیگران تشبیه کنند که می‌گویند «غایت زندگانی آنست که انسان در پی کارهایی برود که موجب لذت شود و او را از درد و الم دور کند»^۱

آنانکه این نسبت را به خیام می‌دهند، از رباعیات دیگر خیام بیخبرند یا توجه نمی‌کنند که بیشتر آنها در ذم حیات است و همواره بر آنست که آنرا در زشت‌ترین چهره خود نشان دهد و همیشه آرزوی نیستی می‌کند و می‌گوید: کاش بوجود نیامده بود. چنانکه گوید:

گر آمدنم بمن بدی نآمدی	ور نیز شدن بمن بدی کی شدمی
به زان نبدی که اندر این دیر خراب	نه آمدی، نه شدمی، نه بدی.
یا می‌گوید: —	

چون حاصل آدمی در این جای دو در	جز درد دل و دادن جان نیست دگر
خرم دل آنکه یک نفس زنده نبود	و آسوده کسی که خود نژاد از مادر ^۲
یا می‌گوید: —	

چون حاصل آدمی در این شورستان	جز خوردن غصه نیست یا کردن جان
------------------------------	-------------------------------

۱. گویانکه اپیکور را هم بیهوده متهم و بدنام کرده‌اند؛ زیرا در نظر او لذت عقلی اهمیت دارد و در کتابهای تاریخ فلسفه این سخن از او نقل شده که گفته است: «لذت عقلی برتر از لذت جسمانی است» ((Mental pleasure is superior to physical)). برای اطلاع بیشتر از افکار اپیکور. تاریخ فلسفه کاپلستون، ۱۲/۱-۴۰۱؛ و تاریخ فلسفه مغرب، بقلم برتراند راسل، ۲۵۹-۲۴۹، چاپ لندن، که این جمله را هم از کتاب او نقل کرده‌ایم.

۲. هدایت، صادق، ترانه‌های خیام، ۵-۷۱، چاپ جیبی.

خرم دل آنکه از جهان بیرون شد و آسوده کسی که خود نیامد بجهان.^۱
 آیا عجیب نیست که خیام حیات را ذم کند و آنرا جایگاه فتنه و عذاب بداند و
 تمنای عدم کند و بگوید: خوشا به حال کسیکه دمی در آن شاد بزید و سرانجام
 معتقد شود که کاش از مادر نمی‌زاد؛ سپس همو سخن خود را نقض کند و مردم را به
 بهره‌مندی از دنیا و جلب لذات و اغتنام فرصت بخواند و ایشان را دنیامداری و لهر و
 لعب تشویق کند.

حق آنست که خیام خود شخصی منزّه و مهذب است و ما پیش از این هم سیرت
 و مقام علمی او را از قول بیشتر مترجمان نقل کردیم، همچنین افکار او مضطرب و
 پریشان نیست، زیرا مؤلفات ریاضی و فلسفی او برعکس این مدعی را اثبات می‌کند
 بلکه نشان می‌دهد که او در عقل و هوشمندی و ذکاء یکی از نوادر روزگار است.
 همچنین خیام پست فطرت و لجام گسیخته نیست، زیرا چنین آدمی همنشین
 سلاطین و پادشاهان نتواند شد.

در مورد شرابخوارگی او هم باید گفت که هیچیک از مترجمان او مطلبی ذکر
 نکرده‌اند که دلیل بر شرابخوارگی و مستی و میخوارگی او باشد. بلکه باید گفت که
 خیام مثل برخی از عالمان روزگار خویش تقلید بیشه نبود و آنچه بذهنش رسیده بود
 بیان می‌کرد و باک نداشت که دیگران در حق او چه خواهند گفت، و بر این اصل
 پای بند بود که اگر من و تو یک دو قدح باده خوریم، آب از آب تکان نخواهد خورد و
 اساس گردون دیگرگون نخواهد گشت.

موضوع فلسفه خیام

باید دانست که صرف نظر از چند رساله رسمی که خیام بیشتر در ریاضی نوشته،
 و در اینجا مورد بحث ما نیست. رباعیات او ست که شامل تمام افکار او درباره هستی
 و ماده و زمان و افلاک و خدا و جبر و تناسخ و بعث و نشر است، نهایت آنکه خیام
 همه این مطالب را در قالب شعر ریخته و البته نظام منطقی ندارد، و جزو فلسفه‌های
 رسمی مانند فلسفه ارسطو و ابن سینا و ابن رشد و دیگران بشمار نمی‌رود. اکنون
 مهم‌ترین معانی موجود در رباعیات او را در زیر می‌آوریم:

۱. هدایت، صادق، ترانه‌های خیام، ۵-۷۱، چاپ جیبی.

۱. خدا

گروهی از دانشمندان اسلام کسی را که قایل به قدم عالم باشد تکفیر کرده او را بسبب دهری بودن تخطئه می‌کنند، زیرا آنها بر هستی خدا و واجب‌الوجود بودن او از راه حدوث عالم استدلال می‌کنند، و شریعت اسلام هم بر پایه تنزیه است و حاصل آن اینست که خدای تعالی ازلی است و وجود او آغازی ندارد، و او جهان را از عدم بوجود آورده است. ازین روی، جهان حادث است. لیکن به نظر فیلسوفان قول به قدم عالم، با وجود خدا مناقض نیست، زیرا خدا بذات خود واجب است؛ و چون این موجودات را علتی باید که با معلومات خود ملازم باشد همچنانکه علت با معلول خود ملازم است، و نیز این امر هم مسلم است که اشیاء از او صادر شده‌اند، پس معلوم می‌گردد که واجب‌الوجود ازلی است و معلول او یعنی عالم نیز نسبت به او حادث است، هرچند از لحاظ زمانی قدیم است.

خیام نیز بوجود خدا معتقد است، و در این راه روش حکیمان یونان را برگزیده است، او به وجود خدایی که خیر محض است اعتقاد دارد که از او شری صادر نمی‌شود. از این روی وقوع عذاب و وجود عقاب را نفی می‌کند، چنانکه می‌گوید:

گفتی که ترا عذاب خواهم فرمود هرگز من از این خبر هراسم نفزود!

جایی که تویی عذاب نبود آنجا و آنجا که تو نیستی کجا خواهد بود!

یا:

من بنده عاصیم رضای تو کجاست؟ تاریک دلم نور و صفای تو کجاست
ما را تو بهشت اگر بطاعت بخشی این بیع بود لطف و عطای تو کجاست؟
و در وجود خدایی که سخت‌کش و کین‌توز و عقوبت‌دهنده است، شک دارد و یا چنین خدایی را نمی‌پسندد و از او گله دارد:

ناکرده گناه در جهان کیست بگو و آنکس که گنه نکرد چون زیست بگو
من بد کنم و تو بد مجازات دهی پس فرق میان من و تو چیست بگو؟!
خیام از آن گروه است - که برخلاف اهل تقلید - معتقدند که بشر با عقل قاصر خود نمی‌تواند وجود خدای بزرگ را بشناسد و ذات او را بواجبی دریابد:

یارب خردم در خور اثبات تو نیست و اندیشه من بجز مناجات تو نیست
من ذات ترا بواجبی کی دانم داننده ذات تو بجز ذات تو نیست

از این چند رباعی که در بالا آوردیم ظاهر می شود که خیام بوجود خدای مهربان و آمرزگار لطیف قائل است و چنین می اندیشد که خدای او نباید انتقام کش و کینه توز باشد.

حال شاید کسی اعتراض کند و بگوید: وقتی که دانستیم خیام منکر بعث و نشر است و به وجود حیات اخروی ایمان ندارد، چنانکه رباعیاتش ناطق بدان است، چگونه میان خداشناسی و انکار رستاخیز توفیق کنیم؟ جواب اینست که بر فرض صحت این ادعا، ممکن است انسان شرایع و پیامبران و وحی را انکار بکند، و در عین حال منکر وجود خدا نباشد، چنانکه در تاریخ فکر اروپاییان عده یی مانند دیدرو و ولتر از این قبیل بوده اند که بخدا اعتقاد داشته اند ولیکن بوجود نبی و امام و معجزات و دیگر امور دینانی نیازی نمی دانسته اند و آنان را به زبان انگلیسی deist گویند.^۱

۲. جبر

خیام در رباعیات خویش به اعتقاد جبری خویش تصریح می کند، و بر آنست که این اصل بر همه هستی سیطره و تسلط دارد، و هیچ یک از مظاهر وجود از این قانون مستثنی نیستند، انسان به اضطرار به این عالم می آید و با این حالت نیز از این جهان می رود و اگر پیش از اینکه بدنیا بیاید؛ و بالتبع پیش از مرگ، از او می خواستند که به این آمدن و رفتن راضی است یا نه، البته نمی خواست!

مذهب جبر، سابقه دراز دارد و بسیار قدیم است، و بیشتر شرایع نیز آنرا - کم و بیش - اثبات کرده اند، و فلسفه از اثبات آن بی نیاز است چه، قرآن مجید خود پراز آیاتی است که بر جبری بودن انسان دلالت صریح دارد، مانند: «و اگر می خواستیم همه را هدایت می کردیم، ولیکن سخن من واجب آمد که دوزخ را از پریان و آدمیان پر کنم!» و این آیه که: «تو هدایت نکنی آنکس را که خواهی، بلکه خدا هدایت کند آنرا که خواهد.» و این آیه که می گوید: «چیزی نخواهند مگر آنکه خدا بخواهد.» و این آیه که می گوید: «تو تیر نینداختی آنگاه که تیر انداختی، بلکه خدا تیر

۱. برای اطلاع بیشتر از مذهب Deism، خوانندگان می توانند به دائرةالمعارف Britannica ۳/۷-۱۸۱، چاپ ۱۹۶۸؛ و دائرةالمعارف مختصر فلسفه و فلاسفه مغرب:

The Concise Encyclopaedia of Western Philosophy and Philosophers

۱۰. ۳۷۸، چاپ لندن، طبع دوم، ۱۹۶۷، نگاه کنند؛ و در فارسی، سه فیلسوف بزرگ، نوشته

نگارنده کتاب، چاپ زوار، ۷۰-۱۶۶، ۱۳۵۴ ه. ش.

انداخت...^۱ و نیز آیه‌های دیگر.

و جبریه فرقه‌یی هستند که فعل و قدرت بندگان را برای انجام امور نفی می‌کنند، و اثبات قدر می‌کنند و می‌گویند که: خدا فعل را می‌آفریند، و در انسان هم قدرتی متعلق به آن فعل ایجاد می‌کند، ولیکن برای این قدرت تأثیری نیست، و این گروه در این اعتقاد چند طبقه‌اند که بحث و ذکر همه آن عقاید در اینجا لازم نیست و ما مختصری از آنها را در فصل بعد بیان خواهیم کرد. برخی از رباعیات خیام را که متضمن جبر است در زیر می‌آوریم:

من می‌خورم و هر که چومن اهل بود	می‌خوردن من به نزد وی سهل بود
می‌خوردن من حق زازل می‌دانست	گر می‌نخورم علم خدا جهل بود! ^۲

بر رهگذرم هزار جا دادم نهی	گویی که بگیرم اگر گام نهی
یک ذره زحکم تو جهان خالی نیست	حکمی تو کنی و عاصم نام نهی

از آب و گلم سرشته‌یی من چه کنم	وین پشم مرا تو رشته‌یی من چه کنم
هر نیک و بدی که از من آید بوجود	تو بر سر من نوشته‌ای من چه کنم؟

یزدان چو گل وجود ما می‌آراست	دانست ز فعل ما چه برخواهد خاست
بی حکمش نیست هر گناهی که مراست	پس سوختن قیامت از بهر چه خاست

آورد به اضطرارم اول بوجود	جز حیرتم از جهان چیزی نفزود
رفتیم به اکراه و ندانیم چه بود	زین آمدن و ماندن و رفتن مقصود؟

در رساله‌یی هم که خیام در جواب سه سؤال که از او پرسیده بودند نوشته است به این مطلب تصریح کرده است. یکی از آن سه سؤال این بوده که: «کدامیک از دو فرقه بصواب نزدیک‌ترند و سخن آن گروه به تحقیق مانده‌تر: جبریه که معتقد به نفی اختیار از بندگان هستند یا قدریه که خلق افعال را برای بندگان و از اختیار آنان دانند؟»

۱. قرآن، سوره ۳۲، آیه ۱۳؛ سوره ۷، آیه ۳۰؛ سوره ۸، آیه ۱۷.

۲. چنانکه در احوال خواجه نصیر در همین کتاب گفته‌ایم، برخی از تذکره نویسان این رباعی را از خیام نمی‌دانند.

خیام در جواب می‌گوید: «شاید که جبری راست بگویند و به حق نزدیک تر باشد، بشرط آنکه دچار هذیان نگردد، و در خرافات غوطه نزنند چه در اینصورت از حق دور می‌شود.»^۱

۳. تناسخ

تناسخ^۲ هم مذهبی قدیم است، که میان هندیان شناخته بوده، و میان اهل جاهلیت شیوع داشته^۳؛ و در صدر اسلام هم میان برخی فرقه‌های مذهبی رواج یافت، از آنجمله بود پیروان عبدالله بن سبا همدانی^۴ که معتقد به الوهیت علی بود، و نظیر این گروه پیروان و یاران ابوکامل بودند که اعتقاد داشتند: امامت نوری است که از راه تناسخ به اشخاص منتقل می‌گردد. و این نور در یک شخص نبوت است و در دیگری امامت می‌شود، و ممکن است امامت تناسخ یابد و نبوت شود و همواره تناسخ ارواح در زمان مرگ اعتقاد داشت.

گروهی از محققان بر آن شده‌اند که خیام هم تناسخی بوده است. نخستین کسی که این عقیده را به صورت رسمی و قطعی اظهار داشت، خاورشناس روسی ژوکوفسکی بود که در کتاب تاریخ الفی به داستانی برخورد کرده بود، و از آن استدلال می‌کرد که خیام به مذهب تناسخ اعتقادی راسخ داشته است.

آن داستان اینست که: در نیشابور مدرسه کهنه‌یی بود که نیاز به تعمیر داشت، چون شروع به تعمیر کردند، با چند خرید آنجا آجر می‌آوردند. یک روز که عمر خیام هم در مدرسه بود با گروهی از شاگردان قدم می‌زد، خری را دید که بر در مدرسه ایستاده و وارد مدرسه نمی‌شود. چون خیام او را دید، نزدیک آمد و تبسم کرد و در گوش او این رباعی را خواند:

ای رفته و باز آمده بَلْ هُمْ گشته نامت زمیان نامها گم گشته

۱. عمرالخیام، ۱۱۱، نوشته احمد حامد الصراف، چاپ بغداد.

2. Reincarnation; Transmigration.

۳. شهرستانی، الملل و النحل، ۱۱۵-۱۱۲، جزء دوم، چاپ عبدالعزیز محمد الوکیل، قاهره، ۱۹۶۸.

۴. برای آگاهی از احوال و افکار عبدالله سبا و یارانش، ← امین، احمد، ضحی الاسلام ۲۱۸/۳-۲۰۰، ۷۸-۲۳۷، چاپ پنجم، قاهره، ۱۳۷۱/۱۹۵۲.

۵. اشاره است به این آیه شریفه که می‌گوید: «... اولئک کالانعام بل هم اضل سبیلاً.» و ما پیش از این آنرا نقل کردیم.

ناخن همه جمع آمده و دم گشته ریش ز عقب درآمده دم گشته! چون خر این رباعی را شنید وارد مدرسه شد، شاگردان از حکیم پرسیدند که سبب این کار چه بود؟ خیام گفت: روحی که در تن این خراست، روح استادی بوده که مدرس این مدرسه بود، و از این روی نمی‌خواست داخل شود، ولیکن چون دانست که دوستانش او را شناختند، وارد شد!

باید دانست که این داستان بکلی دروغ و بی‌اساس است و دلیل آن چند امر است. نخست اینکه: کسی از مورخان ذکر نکرده که خیام در مدرسه نیشابور سمت مدرسی داشته است؛ دوم اینکه: خیام حشر را انکار می‌کند یا اگر به احتیاط سخن بگوییم: کیفیت آنرا نمی‌فهمد و معتقد به عدم است و می‌گوید: «باز آمدنت نیست چو رفتی رفتی»، و هر کس این عقیده را داشته باشد نمی‌تواند تناسخی باشد؛ سوم اینکه: اگر این داستان صحت هم داشته باشد، خیام قصد مسخره و شوخی و استهزاء این عقیده را داشته و می‌خواسته شاگردان را از سخافت این اعتقاد آگاه کند. بهر حال این داستان، جز این کتاب مأخذی ندارد، و گذشته از این، اگر خیام تناسخی بوده، چرا مکرر در رباعیات خود اظهار تأسف می‌کند که می‌رویم و بر نمی‌گردیم، و چرا این اندازه از مرگ متأثر است؟!

۴. بعث

اریاب دیانات در اینکه پس از آدمیان مرگ برانگیخته می‌شوند، شکی ندارند، و قرآن مجید به عقیده حشر و برانگیخته شدن مردگان دلالت صریح دارد. لیکن مسلمانان و مذاهب مختلف اسلامی در چگونگی حشر و بعث با هم اختلاف دارند، که بیان همه آنها ما را از مقصود دور می‌سازد.

بطور خلاصه: گروهی به حشر جسمانی و گروهی به حشر روحانی اعتقاد دارند. اما صاحبان مذهب مادی، بکلی آنرا انکار ورد می‌کنند، فلسفه افلاطونی هم حشر اجسام و بعث ارواح هر دو را به صورتی دیگر قبول دارد و برآنست که روح جاودانست و پس از مرگ به عالمی عقلی انتقال می‌یابد.

۱. الصراف، احمد حامد، عمرالخیام، ۱۱۲، چاپ بغداد. نظیر این داستان در مورد فیثاغورس Pythagoras نقل شده، و آن اینست که: گزنوفانس = Xenophanes در شعری می‌گوید: که فیثاغورس مردی را دید که سگی را می‌زند و از او خواست که او را نزند، چون او فهمیده بود که صدای زوزه سگ صدای دوست اوست! (تاریخ فلسفه، فردریک کاپلستون ۳۱/۱ چاپ لندن، ۱۹۶۶).

مصريان قدیم به خلود و جاودانگی روح اعتقاد داشتند و بر این باور بودند که روح باز به دنیا برمی گردد و به تن می پیوندد؛ از این روی اجساد را مومیایی می کردند تا آن را از فساد و پوسیدن نگاه دارند.

اما خیام منکر بعث بود. و این موضوع را بعداً نیز وقتی که از مصادر فلسفه او بحث می کنیم خواهیم گفت و در بسیاری از رباعیات خود به این فکر تصریح کرده است و این فکر را که پس از مرگ باز برمی گردیم و حساب پس می دهیم و پاداش و پادافراه می بینیم وهم و خیال می داند:

ز آن پیش که بر سرت شبیخون آرند فرمای که تا باده گلگون آرند
تو زرنه‌ای غافل نادان که ترا در خاک نهند و باز بیرون آرند!

ای آنکه نتیجه چهار و هفتی وز هفت و چهار دایم اندر تفتی
می خور که هزار بار بیشتر گفتم باز آمدنت نیست چو رفتی، رفتی!

این عقل که در ره سعادت پوید روزی صدمبار خود ترا می گوید
دریاب تو این یکدم وقت که نه‌ای آن تره که بدروند و دیگر روید!

۵. روح

از مشکلات بزرگی که همواره مورد بحث دانشمندان قدیم و جدید بوده و هیچیک از آنها، راهی برای حل دقیق این مشکل نیافته‌اند، مسأله روح است. از این روی، نظریات و آرای دانشمندان در آن گوناگون و بغرنج شده، و هرگروهی مذهب خاصی داشته‌اند.

این بحث از چند نظر بمیان آمده: نخست اینکه ماهیت روح چیست؟ آیا در مکان حلول می کند یا موجود است ولی مکان را اشغال نمی کند؟ آیا قدیم است یا حادث؟ آیا پس از فنای تن، نابود می شود یا باقی می ماند؟ حقیقت سعادت و شقاوت ارواح چیست؟

برخی گفتند: روح جزیی از اجزاء هوایی است که در قلب قرار دارد. جماعتی گفتند: روح همان دماغ یا مغز است و یا جزیی است که به هیچ روی از قلب جدا نمی شود.

بعضی هم گفتند که: روح نیرویی است در دماغ که مبدأ حس و حرکت است و نیز

گفتند که: روح خون معتدل است که با افزایش آن حیات نیرو می‌گیرد و با کاهش یا فناء آن حیات از میان می‌رود.

غزالی - چنانکه پیش از این گفتیم - می‌گوید: - روح جسمی نیست که مانند جا گرفتن آب در پیمانه به بدن حلول کند و یا عرضی نیست که چون حلول علم در نفس عالم در قلب و دماغ حلول کند، همین اندازه باید گفت: که گوهریست که خود و آفریدگارش را ادراک می‌کند، و معقولات را در می‌یابد، و به اتفاق عاقلان جزئی است که تجزیه نمی‌پذیرد و تقسیم نمی‌شود. و شرایع آسمانی نیز آنرا تعریف نمی‌کنند و قرآن نیز حقیقت آنرا بیان نمی‌کند: «و از تو درباره روح می‌پرسند، بگو روح از امر پروردگار من است و شما را دانش اندکی داده‌اند.»^۱

ذکر روح در رباعیات خیام، بیش از یک یا دوبار نیامده است، لیکن همین تذکر دلالت دارد بر اینکه او بوجود روح اعتقاد دارد، ولیکن آیا به خلود روح می‌گوید یا به عقیده افلاطونیان یا مشائیان است و یا در این باب هم پیرو ابن سیناست؟ آگاهی دقیق و موثقی نداریم، یکی از آن رباعیات اینست:

در پرده اسرار فنا خواهی خفت	دریاب که از روح جدا خواهی خفت
خوش باش ندانی بکجا خواهی رفت ^۲	می‌نوش ندانی زکجا آمده‌ای

دو دیگر اینست که گوید:

خشتی دو نهند بر مفاک من و تو	از تن چو برفت جان پاک من و تو
در کالبدی کشند خاک پاک من و تو ^۳	و آنکه زیرای خشت گور دگران

۶. دنیا

خیام با هستی دشمن است و عدم و نیستی را برتر از آن می‌داند و نیکو می‌شمارد. به نظر او دنیا سرای محنت‌ها و مصائب است و آنها که به یک آرزو می‌رسند و شادمان می‌شوند نمی‌دانند که در پی همین آرزوی برآورده شده، آرزوی دیگری می‌آید، و تا زمان نیل بدان آرزو گرفتار انواع ناملایمات و دلهره و ترس‌های گوناگون می‌شوند، تازه چون به این آرزو رسیدند، آغاز آرزویی دیگر می‌کنند و این

۱. «یسألونک عن الروح من أمر ربی و ما اوتیتم من العلم الا قليلا» (کهف، ۱۸/آیه ۸۵)؛ غزالی، تهافت الفلاسفه، ۱۸۳-۱۹۱، دارالمعارف مصر، به اهتمام دکتر سلیمان دنیا.

۲. فروغی، محمدعلی: رباعیات خیام، ۸۰، چاپ زوار.

۳. هدایت، صادق، ترانه‌های خیام، ۸۷، چاپ جیبی امیرکبیر.

حالت پیوسته می‌گردد تا اینکه مرگ بیاید و همه آن آرزوها را نقش بر آب کند. پس در زندگانی تنوع و چاشنی وجود ندارد بلکه همه تکرار یک آرزوست که صور مختلف می‌یابد زیرا بنیاد این عالم بر «آدوار» است، و هر دوره‌ی که سپری شد، دوره‌ی دیگر همانند آن تکرار می‌شود،^۱ و سرانجام باعث خستگی و ملال می‌گردد و انسان از حیات سیر می‌شود:

دنیا به مراد رانده گیر آخر چه وین نامه عمر خوانده گیر آخر چه؟
گیرم که بکام دل بماندی صدسال صدسال دگر بمانده گیر آخر چه؟!^۲

دنیا نه مقام تست نه جای نشست فرزانه در او خراب اولیتر و مست
بر آتش غم زیاده آبی می‌زن ز آن پیش که در خاک روی باد بدست
شاید یکی از علت‌های نفرت خیام از حیات ناموزون این عالم، این بوده که مدار آفرینش را درست نمی‌دانست و آنرا مستند بر اساسی استوار و نیکو نمی‌دید، و معتقد بود که نظام موجود حیات، سلامت و سعادت بیار نمی‌آورد، از این روی آرزو می‌کند که اگر می‌توانست و مانند خدا توانا بود فلکی دیگر می‌ساخت که در آن آزادگان بتوانند به آسانی بمراد خویش برسند:

گر بر فلکم دست بدی چون یزدان برداشتمی من این فلک را ز میان
از نو فلکی دگر چنان ساختمی کآزاده بکام دل رسیدی آسان

۱. بسنجید با موارد زیر در مورد اشاره به «آدوار».

ابوالعلاء معری گوید (لزومیات، ۳۴۹/۲):

والدهر اکوان تمر سریعة

نظامی گوید (خسرو و شیرین، ۲۵۹، وحید):

که می‌داند که این دیر کهن سال

به هر صدسال دوری گیرد از سر

حاجی سبزواری گوید (منظومه، ۲۹۲):

قـیل نـفـوس الفـلک الدوار

بازبگرید به فصل دهم: سهروردی.

و یکون آخرها نظیر الاول.

چه مدت بوده و چون بودش احوال

چون آن دوران شد آرد دور دیگر.

نقوشها واجبة التکرار.

۲. از این رباعی شمس قیس رازی، در المعجم فی معاییر اشعار المعجم ۳۶-۳۳۴ بیت اول را بدون اینکه از خیام نام ببرد یاد می‌کند و داستانی شیرین از شوخی که با فقیهی کم ذوق کرده می‌نویسد، چه آن فقیه آخر چه را آخر چه می‌خوانده است! چاپ مدرس رضوی، ۱۳۱۴ ه. ش.

۷. تکریم جسم پس از مرگ

در سخن خیام، عتاب و پند به کوزه گران کم نیست، و بیشتر مردم را به رفق می خواند و گوشزد می کند که در روی زمین به نرمی و احتیاط بروند و درشتی نشان ندهند، چه پیاله یی که در آن باده می خورند، و کوزه یی که با آن آب می نوشند و خاکی که بر آن گام بر می دارند، خاک تن سیاه چشمان و ماه رخان و لاله عذاران، و سرکیخسرو و دست فریدون است، و در این ضمن، جهانی از فروتنی و پند یاد می دهد:

این کوزه چومن عاشق زاری بودست	در بند سر زلف نگاری بودست
این دسته که در گردن او می بینی	دستی است که در گردن یاری بودست

این کوزه گران که دست در گل دارند	عقل و خرد و هوش بر آن بگمارند
بر گل لگد و تپانچه تا چند زنند	خاک بدنست تا چه می پندارند؟

خاکی که بزیر پای هر نادانی است	کف صنمی و چهره جانانی است
هر خشت که بر کنگره ایوانی است	انگشت وزیر یا سر سلطانی است!

هر ذره که در خاک زمینی بوده است	پیش از من و تو تاج و نگینی بوده است
گرد از رخ نازنین به آرم فشان	کان هم رخ خوب نازنینی بوده است

هر سبزه که بر کنار جویی رسته است	گویی زلب فرشته خویی رسته است
پا بر سر سبزه تا بخواری ننهی	کان سبزه ز خاک لاله رویی رسته است

۸. نمی دانم؟

لاَ اَدْرِیَه (نمی دانم گرایان = Agnostics) از پیروان یکی از مذاهب فلسفی قدیم هستند و برآنند که عقل بشر از ادراک مجردات و فهم گوهر و خواص آنها و نیز بسیاری از مسائل دشوار حیات عاجز است.^۱

چنانکه از رباعیات خیام برمی آید او نیز در این عقیده جازم است و عقل و علم را

۱. این فرقه البته با شکاکان و سوفسطاییان فرق دارند، اگرچه در ظاهر مذهب شباهتی با آندو گروه دارند؛ چه سفسطی منکر امکان معرفت است و خوانندگان آگاه خود از این فرق آگاهند.

متهم کرده، و بر این رفته است که این دو وسیله مهم که برای آدمی زادگان مایه نازش و افتخار است از دریافت راز آفرینش و حیات ناتوان است:

آنان که بکار عقل در می‌کوشند هیئات که جمله گاو نر می‌دوشند
آن به که لباس ابلهی در پوشند کامروز به عقل تره می‌نفروشند!

آنانکه محیط فضل و آداب شدند در بزم کمال شمع اصحاب شدند
ره زین شب تاریک نبردند برون گفتند فسانه‌یی و در خاک شدند

دل سر حیات اگر کماهی دانست در مرگ هم اسرار الهی دانست
امروز که با خودی ندانستی هیچ فردا که ز خود روی چه خواهی دانست؟
و آنان را که از یک عقیده ویژه یا مذهبی بخصوص دفاع می‌کنند و تعصب
جاهلانه نشان می‌دهند و سخن هیچ‌کس را نمی‌پذیرند مورد ملامت و سرزنش قرار
می‌دهد و گاه استهزاء می‌کند:

قومی متفکرند در مذهب و دین جمعی متحیرند در شک و یقین
ناگاه منادی درآید ز کمین کای بیخبران راه نه آنست و نه این!

۹. بدبینی

از آنچه پیش از این گفته شد، ظاهر گشت که خیام «لادری» است و انسان را از دریافت حقایق حیات و مسائل پیچیده مابعدالطبیعی عاجز می‌داند، اما این فکر در نفس خیام تأثیر بدی گذاشت که می‌توان آن را روح بدبینی گفت. اثر این فلسفه آن شد که خیام به حیات و معنای آن بدبین شود و چنان نومید گردد که عدم را بر وجود ترجیح دهد و آنرا به آرزو خواهد.

«بدبینی»^۱ هم مذهبی قدیم است و تاریخی دراز دارد، و در دین بودا بصورت پخته و کامل پدیدار گشته است. به نظر بودا، عقل حکم می‌کند و تجربه معلوم می‌سازد که همه چیزها در جهان بد است و درد بنیاد هستی است و مقدار شرها و بدیها بر نیکی‌ها و خیرات رجحان دارد، و اگر جز این بود و بدی و شر و درد حاکم بر عالم نبود انسان این همه ناله سرنمی‌داد و سخن از اغتنام فرصت نمی‌گفت و در جستجوی شادی نمی‌رفت، زیرا انسان چیزی را که با خود دارد و در دسترس اوست

1. Pessimism (= شرانگاری)

نمی جوید بلکه چیزی را می جوید که وجود ندارد یا اگر وجود دارد بدست آوردنش دشوار است. از بساری جهات سخنان پراکنده خیام را با اندیشه‌های نظام یافته شوپنهاور^۱ هم می‌توان سنجید.

ولیکن به نظر نگارنده، خیام، مانند ابوالعلاء معری (درگذشته ۴۴۹ ه. ق.) شرانگار و بدبین نبود که حیات را دشمن بدارد و در کنج خانه بنشیند و خود را «رهین المجسین = گرفتار دوزندان» [زندان دنیا و زندان خانه] بخواند بلکه تا می‌توانست از لذات مشروع بهره‌مند می‌شد و دم را غنیمت می‌شمرد، ابوالعلاء گوشت نمی‌خورد و شر را طبیعی و لازم ذات بشر می‌دانست و ذاتاً به همه چیز بدبین بود، خیام ظاهراً با زنان انس طبیعی و عرفی داشت و می‌گفت که می و معشوق از بهترین وسایل فراغ و بی‌خبری و دوری از دردهای زندگانی است، لیکن ابوالعلاء باده نمی‌خورد و با آنسی نداشت و بر آن بود که: «زن آتشی است که از دور زیبا می‌نماید، لیکن وقتی به او نزدیک می‌شوند می‌سوزاند»^۲

گروهی از مردم، بویژه روانشناسان، برآنند که بدبینان بیماران روانی هستند، و مردمی تندرست نیستند، و احساس و خردشان صحیح نیست، و بیشتر آنها کسانی هستند که تهذیب و تربیت صحیح و درست ندیده‌اند، یا یکی از پدر و مادرشان گرفتار بیماری ارثی بوده است. و نیز گفته‌اند: بدبینی در مناطق گرمسیر بیشتر از اقالیم سردسیر است.

و نیز فقر و بیماری را از مهم‌ترین اسباب و عوامل بوجود آمدن روح بدبینی و بدگمانی نسبت به حیات و زندگانی شمرده‌اند. اینک رباعیاتی چند که روح بدبینی خیام را بیان می‌کند در زیر آوریم:

دلخسته روزگار و آشفته مدام	ماییم در اوفتاده چون مرغ بدام
نساآمده بسر مراد و نارفته بکام	سرگشته در این دایره بی‌در و بام

جز خوردن غصه نیست یا کندن جان	چون حاصل آدمی در این شورستان
آسوده کسی که خود نیامد به جهان	خرم دل آنکه از جهان بیرون شد

۱- آرتور شوپنهاور = Arthur Schopenhauer (۱۷۸۸-۱۸۶۰ م) فیلسوف بدبین آلمانی.
 ۲. هی النیران تحسن من بعید و یحرقن الاکف اذالمسنه (لزومیات، ۵۲۴/۲، چاپ بیروت، ۱۹۶۱).

روزی دو که مهلتست می خور می ناب کاین عمر دو روزه برنگردد دریاب
دانی که جهان رو به خرابی دارد تو نیز شب و روز همی باش خراب

ای دیده اگر کورنه‌ای گور بین وین عالم پر فتنه و پر شور بین
شاهان و سران و سروران زیر گلند روهای چومه در دهن مور بین

من بی می ناب زیستن نتوانم بی باده کشید بار تن نتوانم
من بنده آن دم که ساقی گوید یک جام دگر بگیر و من نتوانم^۱

برخیز ز خواب تا شرابی بخوریم زآن بیش که از زمانه تابی بخوریم
کاین چرخ ستیزه روی ناگه روزی چندان ندهد زمان که آبی بخوریم^۲

یک روز ز بند عالم آزاد نسیم یکدم زدن از وجود خود شاد نسیم
شاگردی روزگار کردم بسیار در کار جهان هنوز استاد نسیم^۳
۱۰. نفرت از ریا و سالوس

یکی از دلکش‌ترین و شاید عالی‌ترین مظاهر طبع حکیمان و شاعران نکته‌سنج ایران مبارزه پی‌گیری است که این گروه بر ضد ریا و سالوس و عوام‌فریبی و سبک مغزی و مبارزه با خرافات کرده‌اند. اگر بخواهیم سیر اجمالی این نزاع را در عالم بنویسیم دفتری دیگر می‌خواهد و مجالی بیشتر، ولیکن اینجا تنها به سخنان تند و انتقادهای حکیمانه‌یی که فیلسوف ما کرده است اکتفا می‌کنیم.

اگر این نکته را که خیام رند بوده یا صوفی! حکیم بوده یا ریاضی؛ سنت شکن بوده یا مطیع رسوم و سنن، درست نمی‌دانیم و سند قطعی و استوار بر مسلمیت آن نداریم، ولی این نکته را مانند آفتاب روشن می‌دانیم که خیام از هر چه ریا و سالوس بوده و هر کس که متصف به این صفت بوده، گریزان و از وجود او در اجتماع ناخشنود می‌شده است، وی روسپی رک‌وراست و دزد آشکار را شریف‌تر از

۱. فروغی، محمدعلی، رباعیات، ۱۰۴-۱۰۱، چاپ جیبی، زوار.

۲- همانجا، ۱۰۶.

۳. همانجا، ۱۰۵.

پرهیزگاران خودنما و دزدان نهان می دانست. و از اینکه این جماعت دوم با شیادی و بندبازی حجاب راه صداقت و انسانیت و حریت فکر می شده اند بیش از همه خشمگین بوده است. در رباعیات او موارد بسیاری می توان یافت که صراحة نفرت و بیزاری خود را از این گروه ابراز داشته و از دست ریا و سالوس آنها ناله سر داده است. اکنون بشنوید:

گاوی است در آسمان و نامش پروین یک گاو دگر نهفته در زیر زمین
چشم خردت باز کن از روی یقین زیر و زیر دو گاو مشتی خربین^۱

تا چند اسیر رنگ و بو خواهی شد چند از پی هرزشت و نکو خواهی شد
گر چشمه زمزمی و گر آب حیات آخر به دل خاک فرو خواهی شد.

ولیکن اگر خیام از این گروه انتقادی می کرده، پوشیده است و تنها خواص از آن آگاه توانند شد. زیرا چنانکه پیش از این گفتیم، خیام مانند بسیاری از نویسندگان و فیلسوفان و شاعران امروز دکاندار نبود و برای شهرت کاذب، با آبرو و احترام اجتماعی مردم بازی نمی کرد و به افراد ویژه یی نیش نمی زد، بلکه همه مشغول تفکرات و انیشه های خود بود، می گوید:

من هیچ ندانم که مرا آنکه سرشت از اهل بهشت کرد یا دوزخ زشت
جامی و بتی و بریطی بر لب کشت این هر سه مرا نقد و ترا نسیه بهشت^۲

گر می نخوری طعنه مزین مستان را بنیاد مکن تو حیل و دستان را
تو غره بدان مشو که می می نخوری صد لقمه خوری که می غلام است آن را

ای واعظ شهر از تو پر کارتریم با این همه مستی ز تو هشیارتریم

۱. شیخ بهائی در کشکول ۱۲/۱ چاپ کتابفروشی ادبیه این رباعی را به تازی چنین نظم کرده است:

و ثورین حاطا بهذا الوری فثور الثریا و ثور الثری
و من تحت هذا و من فوق ذا حمیر مسرحه فی قری

۲. فروغی، محمدعلی، رباعیات، ۸۱، چاپ زوار.

ما خون رزان خوردیم و تو خون کسان انصاف بده کدام خونخوارتریم؟

شیخی بزن فاحشه گفتا مستی هر دم تو بدام دگری پا بستی
گفتا: شیخا! چنانکه گویی هستم تو نیز چنانکه می‌نمایی هستی؟!

مصادر فلسفه خيام

الف: یونان، خيام از کسانی بوده که به فرا گرفتن علوم یونانیان اهتمامی تمام داشته است. چنانکه ابن قفطی هم اشاره کرده و گوید: «... علم یونان را می‌دانست...»^۱ و این روایت نشان می‌دهد که خيام با علوم اوایل آشنایی داشته است. و همو گوید که: «خيام بر آن بود که باید هیأت اجتماعیه را بر حسب قواعد یونانیان اداره کرد.»^۲ و پرواضح است که قواعد یونانی، غیر از نظریات فیلسوفان یونانی و آراء آنان در باب هستی و حیات و اجتماع چیز دیگری نیست. و آنکه می‌دانیم که خود فلسفه اسلام همان فلسفه یونان است که به لباس اسلام درآمده و به زبان تازی و پارسی نوشته شده است.

ب: رسائل اخوان الصفا، پیش از این در فصل مربوط به اخوان الصفا گفتیم که آنان گروهی از دانشمندان بودند که در سده های سوم و چهارم در بصره گرد آمدند و جمعیتی علمی و سری تشکیل دادند و رسائلی نوشتند که شامل خلاصه و لب همه دانش‌های متداول آن روزگار بود، و غرض آنان از اینکار - چنانکه خودشان در مقدمه ذکر کرده‌اند - این بود که شریعت را از اوهام و اباطیل و گمراهی‌ها به پیرایند، زیرا به نظر آنان: «شریعت به گمراهی‌ها آلوده شده بود و با نادانی‌ها درآمیخته، و راهی برای پاک کردن و پیرایش آن نبود جز از راه فلسفه، چه فلسفه حاوی حکمت اعتقادی و راه و رسم زندگانی عملی است.»

گروهی از محققان که در رسائل اخوان الصفا مطالعاتی کرده‌اند و سپس رساله ضرورت تضاد در عالم و رساله کون و تکلیف خيام را بررسی کرده‌اند بر آن رفته‌اند که طرز بیان و روش استدلال این جماعت با خيام یکی است، بنحوی که شناختن و

۱. ابن القفطی، اخبار الحكماء، ۱۶۲ چاپ مصر «... يعلم علم یونان و یبحث علی طلب الواحد

الدیان...»

۲. همانجا، ۱۶۲ «و یأمر بالتزام السياسة المدنية حسب القواعد اليونانية.»

فرق گذاشتن میان آن دو بسیار مشکل است.

ج: افکار ابن سینا، خیام در یکی از رسایل خود که در تفاوت وجود نوشته تصریح کرده است که: «مسأله مسأله‌ی سخت دشوار است، و بسیاری از دانشمندان در آن به حیرت افتاده‌اند، تا بدانجا که بیشترشان فهم این مطلب را از حدود توانایی انسان بیرون دانسته‌اند، ولیکن من و آموزگار من شیخ رئیس ابوعلی حسین بن عبدالله سینا بخاری - افضل متأخران - در این موضوع امعان نظر کردیم و بحث ما چنان شد و بجایی رسید که ما دو تن قانع و خرسند گشتیم...»^۱

البته اجتماع عمر خیام که وفات او را از ۵۰۵ تا ۵۲۰ نوشته‌اند و ابن سینا که وفات او به سال ۴۲۸ رخ داده است، اگر چه عقلاً محال نیست ولیکن بسیار بعید به نظر می‌آید زیرا در این صورت باید در حالی که ابن سینا پیر شده باشد، خیام حداکثر جوانی بیست ساله باشد. به هر حال اگر این داستان هم راست نباشد، در این مطلب هیچ شک نداریم که فیلسوف ما بیش از دیگر فیلسوفان با آثار ابن سینا آشنایی داشته و آنها را می‌خوانده است.

دلیل این مطلب آنست که بیهقی در کیفیت وفات او از قول امام محمد بغدادی نقل می‌کند که خیام «مطالعه کتاب الهی از کتاب الشفاء ابن سینا می‌کرد، و چون به فصل واحد و کثیر رسید، چیزی در میان اوراق مطالعه نهاد و مرا گفت: جماعت را بخوان تا وصیت کنم.»^۲ و شهورزی نیز این روایت را تأیید می‌کند.

د: افکار باطنیان، داستانی است که میان عامه هم معروف است، و آن اینست که خیام در روزگار جوانی خویش با نظام‌الملک طوسی (کشته ۴۸۵ ه. ق.) و حسن صباح (درگذشته ۵۱۸ ه. ق.) در مدرسه امام موفق نیشابوری درس می‌خوانده‌اند، و چنین معروف بوده که: «پرورش یافتگان امام موفق به مقامات بلند می‌رسند، آن سه جوان به امید اینکه یکی از ایشان به رتبه بلندی خواهد رسید با یکدیگر پیمان می‌کنند که هر یک توانا شدند، دو همقدم خود را در رسیدن به مال و جاه یاری کنند. از قضا حسن طوسی به وزارت رسید، و او خواجه نظام‌الملک وزیر مشهور سلجوقیان است و به عهد خود وفا کرد و حسن صباح را به خدمت سلطان برد و داستان او دراز است، اما خیام اهل علم بود و خدمت سلطان را خوش نداشت

۱. صبری، کردی، جامع البدایع، ۱-۱۷۰.

۲. بیهقی، تسمه صوان الحکمه، ۷۳، ترجمه فارسی، چاپ تهران.

بنابراین از خواجه تقاضا نمود معاش مختصری برای او مقرر دارد و به همین اندازه اکتفا کرد، و از علم به کار دیگر نپرداخت.

این داستان دلکش - چنانکه گفتیم - معروف است ولیکن سند معتبر ندارد و اهل تحقیق باور نمی‌دارند؛ از آن روی که اگر راست باشد، باید خیام و حسن صباح هر دو نزدیک به صد و بیست سال عمر کرده باشند، و این اگرچه عقلاً مانعی ندارد اما مستبعد است، خاصه اینکه اگر راست بود البته تاریخ‌نویسان به چنین عمر درازی اشاره می‌کردند، از این گذشته معاصران خیام و کسانی که نزدیک به زمان او بوده و احوال او را نوشته‌اند، از این داستان سخنی به میان نیاورده‌اند!

اینک گوییم اگر چه این داستان چندان پذیرفتنی نیست، لیکن در اینکه عمر خیام با حسن صباح معاصر بوده شکی نداریم، زیرا حسن صباح به سال ۵۱۸ وفات یافت و خیام به تحقیق میان سالهای ۵۱۷ تا ۵۲۰ وفات یافته است. پس عقلاً و عرفاً مانعی ندارد اگر بگوییم خیام و حسن صباح با هم ملاقات کرده‌اند و از همدیگر متأثر بوده‌اند به ویژه آنکه مضامین رباعیات خیام این حدس را تأیید می‌کند چه هر کس در آراء باطنیان نیک تأمل کند و آنها را با مفاهیمی که در رباعیات خیام وجود دارد بسنجد شکی نمی‌کند که خیام دست کم برخی از مواد فلسفه خود را از تعالیم این گروه گرفته است.

رساله‌یی هم از یکی از باطنیان بنام عبیدالله بن حسن قیروانی در دست است که آنرا برای سلیمان بن حسن جنابی نوشته، که می‌توان گفت: شامل بیشتر مبادی اعتقاد باطنیان است و خلاصه آن به قرار زیر است:

۱. مباح بودن شرابخواری و همه چیزهای لذت‌بخش؛ ۲. انکار نبوتها و معجزات؛ ۳. قول به قدم عالم؛ ۴. انکار معاد و برانگیخته شدن از گور؛ ۵. اعتقاد به اینکه بهشت در همین جهان است، و سخنان دیگری که همه بر انکار شرایع و استوار کردن پایه‌های الحاد دلالت دارد!

بهر حال عده‌یی جزم و یقین دارند که خیام از آراء و افکار باطنیان زیاد سود جسته و حتی جماعتی او را از داعیان اسمعیلی دانسته‌اند، لیکن همه این اقوال صحیح به

۱. فروغی، محمدعلی، مقدمه رباعیات خیام ۴، چاپ زوار. اصل این داستان به تفصیل در روضة الصفاء، تألیف میرخوند، ۲۹۱/۴، چاپ اقبال آمده است.

۲. عمرالخیام، ۱۰۱، احمد حامد صراف، چاپ بغداد.

نظر نمی‌رسد و باید همه را با احتیاط خواند.

همچنین اگر سبک سخن خیام ویژه اوست، ولیکن شک نیست که از پیشینیان خود استفاده کرده و اشعار آنها را زیر نظر داشته است. «از ایرانیان متقدم یقین است که خیام به فردوسی بزرگ (درگذشته ۱۶-۴۱۱ ه. ق.) نظر داشته است و قرآینی در دست هست بر اینکه متوجه افکار شعرای دیگر هم بوده است. اما کسانی از شعرا و نویسندگان ما که از خیام اقتباس و پیروی کرده‌اند، چه به صورت رباعی و چه در انواع دیگر شعر بسیارند، اما سخنسرایی که اشعارش مخصوصاً خیام را به یاد می‌آورد، خواجه حافظه است.»^۱

از شاعران عرب کسانی که خیام از آنها اقتباس کرده: محمد بن حسین بغدادی معروف به ابن‌الشبل بغدادی (درگذشته ۳۷۴ ه. ق.) و به ویژه ابوالعلاء معری (درگذشته ۴۴۹ ه. ق.) است که شهرت و معروفیت خاص و عام دارد و لازم است مختصر بحثی در احوال و افکار او بکنم:

- ابوالعلاء معری، احمد بن عبدالله بن سلیمان بن محمد تنوخی معروف به ابوالعلاء معری، در سال ۳۶۳ در معرة النعمان شام از مادر زاد و در سال ۴۴۹ از این جهان رفت. پدرش از دانشمندان و نیای او از قاضیان آن شهر بود، مادرش نیز از دودمانی آبرومند و محترم بود که معروف به آل سبیکه است و بیشتر آنها به بزرگی و دانش و فضل نامبردارند.

معره در این روزگار تحت حکومت دولت حمدانیان بود که امیران حلب بودند و امیر این روزگار ابوالمعالی سعدالدوله نام داشته است. دودمان ابوالعلاء همه عالمان دین بودند، و او نحو و لغت را در معره پیش پدر خود خواند، در حلب مدتی نزد محمد بن عبدالله بن سعدنحوی تحصیل کرد در سه یا چهار سالگی مبتلا به آبله شد و چشمانش را از دست داد. نوشته‌اند که در یازده سالگی شعر می‌سرود و نابینایی مانع از آن نمی‌شد که با ارباب قریحه و ذوق مجالست کند و نرد بیازد و شطرنج بازی کند. از این روی همواره می‌گفت: «خدا را سپاس دارم بر کوری چنانکه دیگران بر بینایی شکر می‌کنند.»

وجه معاش او از وقفی بود که در سال ۳۰ دینار عاید او می‌کرد و او نیمه این مقدار

۱. فروغی، محمدعلی، مقدمه رباعیات خیام، ۱۹، چاپ زوار.

را به خدمتگزار خود می داد.

ابوالعلاء در طلب علم به طرابلس و لاذقیه و دیگر شهرهای شام مسافرت کرد و فلسفه یونان را از راهبان آن دیار فرا گرفت. در چند مورد از افکار او به ویژه گوشت نخوردن و دنیا را آکنده از بدیها دانستن و دیگر اصول، تأثیر مسلم فلسفه یونان به چشم می خورد.

ابوالعلاء سپس به بغداد رفت و این به سال ۳۹۸ بود، و دانشمندان آن شهر او را به گرمی و مهر استقبال کردند. در این مدت که در بغداد بود بر فلسفه هندیان و پارسیان نیز آگاهی یافت. چون عقل او کمال یافت و در وجود و هستی تأمل کرد دنیا را چنانکه هست دید. از این روی عزلت گزید تا مگر بتواند بهتر و بیشتر تأمل و اندیشه کند. پس در سال ۴۰۰ ه. ق. بغداد را ترک کرد و به «معره» زادگاه خویش بازآمد و خانه نشین شد و خود را رهین المحبسین^۱ = گرفتار دوزندان نامید.

یاقوت گوید: ابوالعلاء از شاعران محدثین^۲ به متنبی (درگذشته ۳۵۴ ه. ق.) تعصب و علاقه وافری داشت، و او را بزرگترین شاعر این دوره می دانست و بر بشاربرد (درگذشته ۱۶۷ ه. ق.) و ابونواس اهوازی (درگذشته ۱۹۸ ه. ق.) و ابوتمام طائی (درگذشته ۲۳۱ ه. ق.) ترجیح می داد، ولیکن مرتضی نقیب العلویین (درگذشته ۴۳۶ ه. ق.) متنبی را نمی پسندید و با او میانه خوبی نداشت. روزی در حضور او نام متنبی بردند، مرتضی او را نقض کرد و عیوب اشعار او را برشمردن گرفت، معری که در آنجا حضور داشت گفت: اگر متنبی را جز این که می گوید: «لک یا منازل فی القلوب منازل»^۳ قوی دیگر نبود به فضل او کفایت می کرد، مرتضی از این سخن برآشفت و دستور داد، تا او را از مجلس بیرون انداختند؛ آنگاه برای حاضران گفت: آیا می دانید که این نابینا از ذکر این قصیده چه می خواست؟ زیرا متنبی اشعار بهتر از این شعر بسیار دارد، حاضران گفتند: «سید نقیب» بهتر می داند، گفت: مقصود او از خواندن آن شعر این بیت بود که متنبی می گوید:

۱. «... وسمی نفسه رهین المحبسین، یعنی: حبسه نفسه فی المنزل -... و ترک الخروج منه؛ و حبسه عن النظر الی الدنيا بالعمی.» (معجم الادباء، ۱۲۴/۳).

۲. محدثین = شاعران تازی پس از ظهور اسلام.

۳. ای [عزیز] خوار داشته شده ترا در دلهای مردم جایگاه هاست... یقال: نازل و تنازل الرجل = انخط عن درجته و تساهل (لسان - العرب).

واذا اتتک مذمتی من ناقص فهي الشهادة لی بانی کامل^۱

همو گوید: معری در دین خود متهم بود، و رأی بر همانان را - که بعثت انبیا را جایز نمی‌دانند - می‌پسندید، و گوشت نمی‌خورد، و به پیامبران و بعث و نشر هم ایمان نداشت، هشتاد و اند سال عمر کرد و از آن مدت فقط ۴۵ سال گوشت خورد، و آورده‌اند که: روزی بیمار گشت. پزشک گفت که برای او جوجه با [سوپ مرغ] بپزند. چون پیش آوردند، ابوالعلاء با دست خویش آنرا لمس کرد. و گفت: ترا ناتوان یافتند آنگاه کشتند و پختند، و گرنه چرا بچه شیر را چنین نکردند؟!^۲

این قصه نشان می‌دهد که ابوالعلاء در زندگانی بیشتر به عقیده حکیمان رفتار می‌کرده و در این میان عقاید و افکار او به آراء فیثاغوریان و پیروان بودا و مانویان بسیار شبیه است که آن جماعت گوشت نمی‌خوردند و هیچ حیوانی را سر نمی‌بریدند، چون اعتقاد داشتند که این کار موجب تعذیب و آزار ارواح آنهاست.

قاضی ابویوسف عبدالسلام قزوینی گوید: «روزی معری مرا گفت: من هیچکس را هجو نکرده‌ام.» گفتم: «راست می‌گویی، جز پیامبران کسی را هجو ننگفته‌ای!»^۳
چون مرگ ابوالعلاء نزدیک آمد، وصیت کرد که بر روی سنگ گورش بنویسند:
هذا جناة أبی علی و ما جنیت علی احد

۱. حموی، یاقوت، معجم الادباء، ۱۲۴/۳، چاپ دارالمأمون. هرگاه نکوهش مرا از ناقصی بشنوی، همان گواه این است که من کامل هستم!

۲. مرحوم ایرج میرزا (درگذشته ۱۳۴۳ ه. ق.) این قصه را به نظم آورده:

قصه شنیدم که بوالعلاء به همه عمر	لحم نخورد، و ذوات لحم نیازد
در مرض موت با اجازه دستور	خادم او جوجه با به محضر او برد
خواجه چو آن طیر کشته دید برابر	اشک تحسر زهر دو دیده بیفشرد
گفت چرا ماکیان شدی نشدی شیر	تا نتواند کست به خون کشد و خورد
مرگ برای ضعیف امر طبیعی است	هر قوی اول ضعیف گشت و سپس مرد!

(ایرج میرزا، دیوان، ۵-۲۵۴، چاپ کتابخانه مظفری ۱۳۳۹ ه. ش.).

۳. برای اطلاع بیشتر از احوال و آثار ابوالعلاء معری، «حموی، یاقوت، معجم الادباء ۱۰۷/۳ تا ۲۱۸، چاپ دارالمأمون؛ ابن خلکان، وفيات الاعیان، ۵/۱-۳۶، چاپ تهران؛ زیدان، جرجی، تاریخ آداب اللغة العربية، ۲/۲-۲۶۰؛ و مقدمه رسالة الغفران، ۱۱۲-۶۷، بقلم بنت الشاطی، چاپ مصر، ۱۹۵۰.

و چون مرد نزدیک به ۸۴ شاعر سر قبر او مرثیه خواندند، که از جمله آنها قصیده درازی است که علی بن همام گفت و با این بیت آغاز می شود:

ان كنت لم ترق الدماء زهاده فلقد أرقّت اليوم من جفني دما

یعنی: اگر از روی پارسایی نمی خواستی خون بریزی اکنون از چشمان من خون ریختی! یعنی بجای اشک ریختن خون گریستم.^۱

اینک که بنحو اختصار از احوال و زندگانی شگفت این ادیب فلسفی مشرب آگاه شدیم می خواهیم بگوییم خیام بطور قطع و بدون شک با اشعار او آشنا بوده و همواره آن شعرها را می خوانده، و این مطلب به غیر از سنخیتی که در افکار و اشعار هر دو حکیم شاعر چون آفتاب مشهور است؛ از قصه‌یی که علامه زمخشری (درگذشته ۵۳۸ ه. ق.) آورده، بخوبی روشن می گردد و آن قصه بطور خلاصه اینست که: «من و حکیم جهان و فیلسوف آن امام خیامی در مجلس بزرگی بهم رسیدیم و او از من در باب (عین مطبق و مصمم) در وصف شمشیر پرسید، گفتم: مراد به آن شمشیر شکسته است... سپس او در همان مجلس... عینیه ابوالعلاء را خواند:

نبي من الغربان ليس علي شرع يخبرنا أن الشعوب الي صدع

آنگاه گفت: من او را در دروغش تصدیق می کنم. من او را تکذیب کردم و سخن او را نادرست خواندم، لجاج کرد ولیکن سرانجام سخن مرا پذیرفت، و او در مجلس ما حاضر می شد و به درس های ما گوش می داد، و همواره یاران مرا می گفت: شما را آگاه کنم تا بدانید که مانند این مجلس درس و تحقیق در همه عالم یافت نمی شود!...»^۲

از این روایت - به حسب ظاهر - درباره خیام نکات زیر استنباط می شود:

۱. خیام حوصله بحث نداشته و در مباحثه خالی از لجاجت نبوده است؛
۲. نسبت به علم و علماء احترامی بزرگ قایل بوده، که حتی با آن سن زیاد از حضور در درس زمخشری ابا نداشتن است؛
۳. خیام آثار ابوالعلاء معری را می خوانده و با افکار او آشنایی و ارتباط داشته

۱. ابن خلکان، وفيات، ۳۶/۱، چاپ تهران.

۲. رساله «الزاجر للصغار عن معارضة الكبار» (به نقل از «مقاله» مرحوم بدیع الزمان فروزانفر، چهارم مقاله، ۳۰۳-۴، چاپ دکتر معین).

است.

وانگهی شباهت‌های بسیار نزدیک و همانندی‌های زیاد در افکار و اشعار این دو شاعر حکیم وجود دارد که به هیچوجه انکار نمی‌توان کرد و ما اینک به برخی از مهم‌ترین آنها اشارتی می‌کنیم:

اتهام هر دو به کفر و زندقه

هر دو تن یعنی ابوالعلاء معری و خیام، به ضعف عقیده و زندقه متهم شده‌اند. در واقع در دوران زندگانی این دو مرد بزرگ، جاهلان لفظ زندقه را برای کسانی می‌گفتند که: آزاد فکر بوده‌اند و گاه با اصولی که توده مردم بدان اعتقاد داشتند، مخالفت می‌کرده‌اند.

ابوالعلاء هم از این افکار داشت، بیانش هم تند و زهراگین بود، از این روی، ارباب دیانت را ناراحت و خشمگین می‌کرد. سخنانی از او در زبان عامه افتاده بود که به واسطه آن سخنان او را متهم می‌کردند که از دین بازگشته و مرتد شده است. اینک نمونه‌هایی از آن سخنان:

أفبقوا أفبقوا یاغواة! فأنما	دیاناتکم مکر من القدماء
أرادوا بها جمع الحطام فأدرکوا	باتوا و ماتت سنة اللؤماء ^۱

عجبت لكسرى و اشباعه	و غسل الوجوه ببول البقر
و قوم اتوا من أقاصی البلاد	لرمی الحجار و لثم الحجر
فیا عجبا من خرافاتهم	انعمی عن الحق عین البشر ^۲

قلتم: لنا خالق حکیم	قلنا: صدقتم کذا نقول
زعمتموه بلا زمان	ولا مکان ألا فقولوا:
هذا كلام له خبیء	معناه لیست لنا عقول! ^۳

ایرادی را که مردم و ارباب دیانت و توده نادان بر ابوالعلاء می‌گرفتند، بر خیام نیز گرفتند. شیخ نجم‌الدین - چنانکه پیش گفتیم - در کتاب مرصاد العباد او را از کسانی

۱. معری، ابوالعلاء، اللزومیات، ۶۵/۱، چاپ بیروت.

۲. همانجا، ۵۶۸/۱.

۳. همانجا، ۲۷۰/۲.

می دانست که به مذهب فیلسوفان دهری و طبیعی است، و در وادی حیرت سرگردان است؛ به سبب دوربایی که در زیر می آوریم: -

در دایره‌یی کآمدن و رفتن ماست آنرا نه بدایت، نه نهایت پیدا است.
کس می نژد دمی در این معنی راست کاین آمدن از کجا و رفتن بکجاست؟

دارنده چو ترکیب طبایع آراست از بهر چه افگندش اندر کم و کاست؟
گرز آنکه بد آمد این صور عیب کراست؟ ورنیک آمد خرابی از بهر چه خواست؟
و چنانکه گفتیم این روایت را آنچه ابن القفطی در اخبار الحكماء خود آورده تأیید می کند:

«... چون اهل زمانش او را در دین عیب کردند، و آنچه در باطن داشت آشکار کردند، به خون خویش بترسید، و عنان قلم باز کشید و بناچار حج گزارد...»^۱
و این قول به صراحت تمام آشکار می کند که مردم عادی و فقیهان و قشرپرستان از او دل پر خونی داشته اند، و در رباعیات او انتقادهایی به چشم می خورد که بعید نیست متوجه همین گروه باشد:

ای مسفتی شهر از تو پرکارتریم با این همه مستی ز تو هشیارتریم
ما خون رزان خوریم و تو خون کسان انصاف بده کدام خون خوارتریم!

شیخی به زن فاحشه گفتا مستی هر لحظه بدام دگری پا بستی
گفتا شیخا هر آنچه گویی هستم تو نیز چنانکه می نمایی هستی؟!...

اعتقاد هر دو به جبر

هر دو حکیم معتقد به جبر هستند. ابوالعلاء معری در مقدمه «لزومیات» آشکارا می گوید که: این کتاب را به اختیار خود ننوشته، بلکه آن را به فرمانی ناشناخته و پنهانی نگاشته است که حقیقت و کنه آنرا نمی داند!^۲ و در همین «لزومیات» چندین بار از «جبر» یاد کرده است:

۱. ابن القفطی، تاریخ الحكماء، ۱۶۳، چاپ مصر.
۲. «قال ابوالعلاء احمد بن عبد الله بن سليمان الضرير رهين المحبسین؛ وانما قال بقضاء لا يشعر كيف هو» (۱/۵)، چاپ بیروت، دار صادر، (۱۹۶۱).

خرجت الی ذی الدار کرهاً و رحلتی الی غیرها بالرغم والله شاهد
فهل أنا فیما بین ذینک مجبر علی عمل، أم مستطیع مجاهد؟^۱

ما باختیاری میلادی و لاهرمی ولا حیاتی فهل لی بعد تخیر^۲

جئنا علی کره و نرحل رغما و لعلنا ما بین ذلک نجبر^۳
خیام هم در مورد مجبور بودن بندگان به صراحت اظهار عقیده می‌کند و در
رساله‌یی هم که در جواب سه سؤال که از او پرسیده بوده‌اند نوشته، گفته است: که
جبریان به واقع نزدیک‌تر هستند، و بیشتر رباعیات وی خود مبین همین روح جبر
است:

آورد به اضطرارم اول بوجود جز حیرتم از جهان چیزی نفزود
رفتیم به اکراه و ندانیم چه بود زین آمدن و ماندن و رفتن مقصود؟

گر آمدنم به من بدی نآمدی ورنیز شدن به من بدی کی شدمی
به زآن نبدی که اندر این دیر خراب نه آمدی نه شدمی نه بدمی!^۴

درگوش دلم گفت فلک پنهانی حکمی که قضا بود ز من می‌دانی؟
درگردش خویش اگر مرا دست بدی خود را برهاندمی ز سرگردانی^۵
غیر از این مطالب که بنحو بسیار کوتاه و اجمالی به آنها اشاره کردیم، در چند
موضوع فلسفی و عقیدتی میان ابوالعلاء معری و خیام تشابه وجود دارد که ذکر و
تطبیق همه آنها سخن را به درازا می‌کشاند:

۱. معری، ابوالعلاء، اللزومیات، ۳۱۱/۱، چاپ بیروت، دارصادر.

۲. همانجا، ۴۳۹/۱. ۳. همانجا ۴۴۵/۱.

۴. فروغی، رباعیات خیام، ۱۱۴.

۵. نظامی هم این نکته را دلیلی سروده است:

اگر بودی فلک را اختیاری گرفتی یک زمان یکجا قراری
زما صدفبار سرگردان‌تر است او زما در کار خود حیران‌تر است او!
(بهائی، کشکول، ۳۷۷/۳).

من از مفصل این قصه مجملی گفتم تو خود حدیث مفصل بخوان از این مجمل

پایان سخن و انتقال از معترضان

خیام اگرچه در درجه اول از علم و فضل بوده است، عامه مردم او را به سبب رباعیاتش می‌شناسند و جای بسی تأسف است که هر چند خیام را این رباعیات نامی ساخته مردم ما از عارف و عامی قدر او را ندانسته تصوراتی درباره او کرده‌اند که می‌توان گفت مظلوم شده است؛ عابدان و مقدسان خشک کلمات او را کفرآمیز دانسته؛ و عامه مردم او را شرابخوار پنداشته و به اشعار او فقط از نظر تحریض و ترغیب به میخوارگی نگریسته‌اند، و جماعتی به همین جهت و بنابراینکه او را بی‌اعتقاد به مبدء و معاد فرض کرده‌اند، هواخواه او شده‌اند، و مقدسان از آن روی مطعونش شمرده‌اند. و بعضی برای اینکه او را از مردودی بیرون آورند، این افسانه را ساخته‌اند که وقتی خیام خواست شرابی بخورد، اتفاقاً کوزه شرابش بشکست و ریخت و خیام از می خوردن بازماند، پس این رباعی را سرود:

ابریق می مرا شکستی ربی بر من در عیش را ببستی ربی
من می خورم و تو می کنی بدمستی خاکم بدهن مگر که مستی ربی؟
چون این سخن را گفت بر فور به کیفرش رسید و رویش سیاه شد پس این رباعی دیگر را ساخت:

ناکرده گناه در جهان کیست بگو آنکس که گناه نکرد چون زیست بگو
من بد کنم و تو بد مکافات دهی پس فرق میان من و تو چیست بگو؟
و چون این قسم اعتذار کرد، خداوند او را بخشید و رویش دوباره سفید شد.
حاجت به توضیح نیست که این داستان کودکانه است و آن دوربای هم هیچیک از خیام نیست، و جعل کننده همین داستان ساخته یا از دیگران است، و مانند بسیاری از رباعیات به خیام نسبت داده‌اند.

ولی از همین افسانه‌ها که درباره خیام ساخته‌اند استفاده می‌کنیم که معلوم می‌شود در نفوس مردم وقعی بزرگ داشته است، زیرا که طبیعت عامه براینست که هرکس را بزرگ یافتند درباره او افسانه می‌سازند. و اما کسانی که خیام را می‌خواند دانسته و بی‌اعتقاد پنداشته‌اند در احوال و اشعار او تعمق لازم نکرده‌اند؛ یا مانند غزالی معتقد بوده‌اند براینکه: هرکس حکیم است کافر است. و می‌دانیم که امثال

شیخ الرئيس ابوعلی سینا هم به این درد مبتلا بوده و این رباعی را از قول آن فیلسوف یگانه نقل کرده‌اند:

کفر چو منی گزاف و آسان نبود محکم‌تر از ایمان من ایمان نبود
در دهر چون من یکی و آن هم کافر پس در همه دهر یک مسلمان نبود!
این رباعی را هم به حکیم عمر خیام نسبت می‌دهند، اگر چه گمان نمی‌رود از او باشد، ولی از هر کس هست شاهی بر مدعای ماست. می‌گوید:

با این دو سه نادان که چنین می‌دانند از جهل که دانای جهان آنانند
خر باش که این جماعت از فرط خری هر گونه خراست کافرش می‌خوانند
تحقیق اینست که خیام اصلاً شاعری پیشه نکرده بود، و مقام او برتر از آن بوده است؛ نه از آن جهت که شعر امری حقیر است و شاعر شأنی ندارد، بلکه از آن روی که کسانی که شاعری پیشه می‌کردند غالب اوقات خود را برای استفاده مادی به مداحی بزرگان و مجلس آرای و مزاج‌گویی و منادمت ایشان می‌گذرانیدند و حیثیت علم و هنر را چنانکه باید محفوظ نمی‌داشتند، و امثال فردوسی و ناصر خسرو و حکیم سنایی که در عین شاعری متین و عقیف و با مناعت بوده‌اند، نادر بودند، و هنوز شیخ عطار و مولانا جلال‌الدین و شیخ سعدی و خواجه حافظ، که مقامات ظاهری و باطنی ایشان از هیچ حکیم و فقیه و فیلسوفی کمتر نیست، به عرصه روزگار نیامده بودند، و حتی پس از ظهور این بزرگواران نیز هر کس شاعر پیشه بود، مردم به همان نظر به او می‌نگریستند. بنابراین حکماء و علماء از اینکه شاعر خوانده شوند احتراز می‌کردند.

ولیکن بیشتر این حکیمان و دانشمندان طبع شعر گفتن و ذوق لطیف داشتند خیام نیز گذشته از مقامات فضل و علم و حکمت، ذوق سرشار و طبع شعر غرا^۱ نیز داشته است و گاهی که از بحث و مطالعه علمی فراغت می‌یافته و تفرنی می‌خواسته، شعری می‌سروده است، و مانند اکثر اهل علم مضامینی که به خاطرش می‌رسیده بصورت رباعی درمی‌آورده است، و رباعیات او شاهکارهایی است که هر یک شأن و منزلت یک منظومه گرانبها دارد.

۱. غراء، مونث اغر است به معنی: نیکوتر و بهتر از هر چیز، به ویژه شعر و چکامه (جبران مسعود، الرائد)؛ هر چیز سفید و روشن (غیاث اللغات).

کسانی که رباعیات خیام را دلیل بر کفر و زندقه او دانسته‌اند، غافل بوده‌اند که این جستجوی حقیقت با دین و ایمان منافعی نیست، و چه مانعی دارد که کسی بر حسب ایمان قلبی یا دلایل فلسفی بوجود صانع مدرک یقین داشته باشد و همه تکالیف شرعی خود را بجا بیاورد و بگوید: من از کار دنیا سر در نیاوردم یعنی حکمت کار خدا را نیافتم بلکه اگر نگوید عجب است زیرا که فهم بشر از دریافت حکمت کار خدا عاجز است و اگر عاجز نبود بشر نبود! و اگر این اقرار به جهل و اظهار حیرانی کفر است پس چرا پیغمبر اکرم فرمود: «ما عرفناک حق معرفتک = ترا چنانکه شایسته شناخت تست شناختیم.»

«حق اینست که آنکس این پرسش‌ها را می‌کند، دیندار است زیرا معلوم می‌شود به حقیقتی قائل است که آنرا در نیافته و می‌جوید. اما آنکس که به هیچ حقیقتی قایل نیست و دنیا را هرج و مرج و جریان امور را بر حسب تصادف و اتفاق می‌داند فکرش آسوده است و چیزی ندارد که بجوید.

«پس کسی که خیام را از جهت اظهار خیرانی در کار جهان سرزنش می‌کند، ملتفت نیست که خود نیز چیزی در نیافته است و جهل مرکب دارد؛ یا معنی حرفش اینست که حقیقت منم، سر اطاعت پیش بیار و فضولی مکن و عقلی را که خدا به تو داده تا حقیقت بجویی کنار بگذار. و این در شرع حکمت و معرفت کفر است و اگر اعتراض اینست که چرا به این بیان می‌گویی فراموش کرده است که این شعر است و لحن سخن شعری غیر از لحن تعلیم دین و فلسفه است، و هر سخن جایی و هر نکته مکانی دارد.

«و همچنین است جواب آنکس که از رباعیات خیام استنباط می‌کند که شراب‌خواره یا فاسق بوده است و غافل است از اینکه در شعر غالباً می‌و معشوق به نحو مجاز و استعاره گفته می‌شود، و از این بیان مقصود آن تأویلات خنک نیست که مثلاً در شعر حافظ، می‌دو ساله را به قرآن و محبوب چهارده ساله را به پیغمبر اکرم (ص) تأویل می‌کنند، ولیکن شک نیست که در زبان شعر، غالباً شراب به معنی وسیله فراغ خاطر و خوشی یا انصراف یا توجه به دقایق و مانند آنست. وقتی که خیام می‌گوید: دم را غنیمت بدان و شراب بخور که به عمر اعتباری نیست، مقصود اینست که قدر وقت را بشناس و عمر را بیهوده تلف مکن و خود را گرفتار آلودگیهای کثیف دنیا مساز، و اکثر رباعیاتش که زننده می‌نماید طعن و استهزاء بر مردمان کوتاه

نظر و خشک و جامد است که در هر مورد یک نکته را می بینند، و از هزار نکته دیگر غافل می شوند و به غرور و جهالت می افتند.

«از این طول کلام، مقصود تنها دفاع و تبرئه خیام نیست، چه آن مرد بزرگ از دفاع ما مستغنی است. غرض این است که عوام و نوآموزان متنبه شوند که از اشعار خیام و حافظ و مانند آنها سوء استفاده نکنند و چنین نپندارند که آن بزرگواران ما را به سوی میخوارگی و فسق و کفر و زندقه سوق می دهند، بلکه عکس آنست و شاهد مدعای ما اینست که بزرگانی از معاصران خیام می بینیم که نسبت به او نهایت ادب و احترام را منظور داشته، و او را «امام» و «حجة الحق» خوانده و هیچیک میخوارگی و فسق و فجور یا فساد عقیده یا بی مبالاتی به او نسبت نداده اند.

«از این گذشته در عصر خود ما - یا نزدیک به ما - دانشمندانی مانند مرحوم حاجی ملاهادی سبزواری (درگذشته ۱۲۸۸ ه. ق.) حکیم معروف را می شناسیم که همه تصدیق دارند که زندگانی پاک بی آرایش پر معرفت داشته، و در نهایت زهد و ورع بسر می برده، و هدایت بندگان خدا را تکمیل ایمان و عقیده دینی، وظیفه خود می دانسته اند، چنانکه در نظر مردم از اولیاء شمرده شده اند، با این همه در شعر همان معانی حافظ و خیام را می پرورند، و همواره از می و معشوق و جام باده گفتگو می کنند و به یاد می آورند که فرداست که در می گذریم و از خاک ما خشت سرخم می سازند.

«اما اینکه برخی خیام را صوفی دانسته و به رباعیاتش معنی صوفیانه داده اند اشتباه است ممکن است خیام اصول تصوف را پسندیده و تصدیق داشته باشد، گاهی اوقات هم افکارش با عقاید صوفیان سازگار می شود - بنابراین که اصول تصوف با هر حقیقتی سازگار است - ولیکن دلیلی نیست بر اینکه او رسماً صوفی بوده باشد و در هر حال اکثر رباعیاتش صوفیانه نیست.»^۱

یک دلیل صوفی نبودن او اینست که صوفیان بزرگ مانند نجم الدین رازی معروف به دایه و شیخ عطار نیشابوری (درگذشته ۶۲۷ ه. ق.) او را به ناتمامی و بی بصیرتی نکوهیده اند. سخن نجم الدین رازی را پیش از این یاد کرده ایم و اینک سخن عطار را در پایان سخن می آوریم:

۱. این قسمت را عیناً از مقدمه حکیم مرحوم محمد علی فروغی بر رباعیات خیام، ۱۶-۱۳، چاپ زوار نقل کردیم که تقریباً بهتر از هر کسی حق مطلب را ادا کرده است. روایتش شاد باد.

یکی بیننده معروف بودی
 دمی گر بر سر گوری رسیدی
 بزرگی امتحانی کرد خردش
 بدو گفتا چه می بینی در این خاک؟
 جوابش داد آن مرد گرامی
 بدان درگه که روی آورده بودست
 کنون چون گشت جهل خود عیانش

که ارواحش همه مکشوف بودی
 در آن گور آنچه می رفتی بدیدی
 به خاک عمر خیام بردش
 مرا آگه کن ای بیننده پاک
 که این مردیست اندر ناتمامی
 مگر دعوی دانش کرده بودست
 عرق می ریزد از تشویر جانش!

۱. عطار نیشابوری، الهی نامه، ۲۱۵، چاپ فؤاد روحانی، انتشارات زوار، ۱۳۵۱ ه. ش. آیا شک دارید که عطار در رعایت حق هم شهری گری سنگ تمام گذاشته است؟! تشویر = شرمندگی.

فصل دهم

سهروردی

یا

شیخ اشراق

(۵۸۷-۵۴۹ ه.ق.)

پای استدلالیان چوبین بود
پای چوبین سخت بی تمکین بود.
مولوی

ابوالفتوح شهاب‌الدین یحیی بن حبش بن امیرک سهروردی که به شیخ اشراق معروف شده است حدود سال ۵۴۹ هجری از مادرزاد. برخی گمان کرده‌اند که نام او عمر است و آن بطوری که پس از این خواهیم دید اشتباه است.

سهروردی از دانشمندان بزرگ زمان خود بوده و در اصول تبهر داشته و در فروع به مذهب شافعی می‌رفته و شعر نیکو می‌سروده، و در مناظره بسیار توانا بوده و هیچ یک از معاصرانش به پای او نمی‌رسیده‌اند.^۱ وی حکمت و اصول فقه را از شیخ مجدالدین گیلانی در مراغه فرا گرفته است.^۲

در منطق، بصائر ابن سهلان ساوی را نزد ظهیرالدین قاری خوانده است. بعد از فراغ از تحصیل غالب اوقات در مسافرت بوده و مدتی هم با طایفه صوفیه مصاحب شده و از بیانات این فرقه استفاده کرده تا روح تسامح و استقلال فکری در او حاصل

۱. حموی، یاقوت، معجم‌الادباء، ۳۱۴/۲۰، چاپ دارالمأمون «کان فقیهاً شافعی المذهب اصولیاً شاعراً حکیماً... نظاراً لم یناظره مناظر الا غلبه وأفحمه...»

۲. ابن خلکان، وفيات الاعیان، ۴۱۰/۲؛ یاقوت، مأخذ سابق، ۳۱۴/۲۰.

شده. پس از آن مشغول ریاضیت و مجاهدت گردیده و در خلوات به اوراد و اذکار اشتغال داشته و غالب ایام سال روزه بوده و به عبادت می پرداخته تا آنکه به مقامات عالی و نهایت مکاشفه رسیده و صاحب کرامات و خوارق عادات گردید، و به واسطه آن امور عجیبی که از او ظاهر گردید او را به نام‌های عجیبی، مخاطب ساختند و لکن یکی از دوستانش او را در خواب دید و شیخ فرمود که مرا به این اسم بخوانید.^۱

سهروردی همچنان به قدم تجرد در شهرها می گشت تا اینکه به ماردین از بلاد ترکیه رسید. و به زیارت فخرالدین ماردینی عارف و حکیم رسید. استاد همواره از او به بزرگی یاد می کرد و هوش و استعداد او را می ستود، ولی همیشه می گفت که از بی پروایی او به جانش می ترسم.^۲

صاحب طبقات الاطباء از شیخ اشراق بدین عبارت یاد می کند:

«او در علوم فلسفی یگانه روزگارش بود، و در علوم عقلی و اصول فقهی جامع بود. تیزهوش و فصیح عبارت بود، ولی علم او زیادتر از عقل او بود». ^۳ سپس می گوید که «سهروردی در سال ۵۸۶ مقتول شد». و این نیز اشتباه است چنانکه بعد از این خواهیم دید. همو مطلبی درباره شیخ نقل می کند که مشعر بر اینست که شیخ علم «سیمیا [= علم به امور که انسان را برای انجام کارهای ناممکن توانا سازد]» می دانسته است؛ و یکی از نمونه‌های آن داستان زیر است که: یکی از فقیهان عجم که معاصر شیخ بوده، می گوید: با شیخ اشراق از دمشق بیرون شدیم و چون به نزدیکی قانون - که در حدود دمشق و در راه حلب واقع است - رسیدیم، به رمه گوسفندی برخوردیم که ترکمانی آن‌ها را می چرانید. به شیخ گفتیم: ای شیخ، می خواهیم از این رمه گوسفندی بخریم و گوشت آن را بخوریم. شیخ گفت: من ده درم دارم آن را

۱. شهرزوری، تاریخ الحكماء، ۱۴۰/۲-۱۴۱، ترجمه ضیاءالدین دری.

۲. حموی، یاقوت، معجم الادباء، ۳۱۵/۲۰.

۳. طبقات الاطباء، ۶۴۱، چاپ بیروت. این سخن را درباره یک ایرانی دیگر نیز گفته‌اند و او عبدالله بن المقفع (کشته ۱۴۲ ه. ق.) است. راغب اصفهانی گوید: «کان ابن المقفع والخلیل یحبان ان یجتمعا. فاتفق التقاء هما، فاجتمعا ثلاثة ايام يتحاوران، فقیل لابن المقفع کیف رأیته؟ فقال: وجدت رجلا عقله زائد علی علمه. وسئل الخلیل عنه، فقال: وجدت رجلا علمه فوق عقله... و هذا صحیح...» (محاضرات، ۱۶/۱، بیروت، ۱۹۶۱).

بگیرید و گوسفندی بخرید، بدینوسیله از ترکمانی گوسفندی خریدیم. کمی راه رفته بودیم که یکی از رفیقان ترکمانی، از پشت سرما را صدا کرده گفت: آن گوسفند را پس بدهید و گوسفندی کوچکتر از آن بگیرید، زیرا رفیق من در فروختن آن سهو کرده است و قیمت آن گرانتر از پولی است که شما پرداخته‌اید. در این میان که ما صحبت می‌کردیم شیخ فهمید و ما را گفت که شما گوسفند را ببرید من او را راضی می‌کنم. ما به راه افتادیم و شیخ با او ماند، با او صحبت می‌کرد و او را خوشدل می‌کرد. وقتی که ما دور شدیم شیخ او را ترک کرد، و به ما پیوست، در حالی که ترکمانی از پشت او می‌آمد و فریاد می‌کرد و شیخ توجه نمی‌کرد. چون شیخ با او سخن نگفت و التفات نکرد، ترکمانی خود را به او رسانید و با خشم تمام دست چپ او را گرفت و کشید و گفت: کجا می‌روی و به من گوش نمی‌دهی؟ در این میان دست شیخ از دوش او کنده شد و در دست ترکمانی ماند، در حالی که خون از آن روان بود! ترکمانی چون این بدید، مبهوت شد و در کار خویش متحیر ماند، پس دست را انداخت و از بیم فرار کرد. شیخ برگشت و آن دست را با دست راست برگرفت و به ما پیوست و ترکمانی همچنان فرار می‌کرد. شیخ ظاهراً او را نگاه می‌کرد و صورت تعقیب به خود می‌گرفت، چون به دقت نگریستیم در دست شیخ غیردستمال هیچ نبود. گفته‌اند که از شیخ از این نوع کارها بسیار سرزده است، و خدا داناتر است.^۱

دوره‌یی که شیخ در آن می‌زیست و افرادی که با آنها مأنوس بود، خالی از تعصب نبوده‌اند. و چون شیخ آزاده و اندیشمند بوده و استقلال فکر داشته و بی‌پروا و متهور هم بوده، طبعاً در بیان عقاید و افکار خود دچار اشکال می‌بوده است چنانکه فخرالدین ماردینی که یکی از علمای معاصر شهاب‌الدین، و با او صدیق و رفیق بوده، پس از قتلش برای اصحاب خویش حکایت کرده، گفت: «من در عمرم کسی را به ذکاء و هوش و فراست شهاب‌الدین ندیدم ولیکن به واسطه تهور و بی‌مبالائی در سخن بر او بیمناک بودم و آنچه حدس می‌زدم واقع شد.»^۲ و ما این قول را پیش از این هم آوردیم.



سهروردی از فیلسوفان عالیقدر و تواندیش ایران بوده و آنچه معلوم است به قیود

۱. ابن خلکان، وفيات الاعیان، ۴۱۱/۲ چاپ تهران.

۲. شهرزوری، تاریخ الحکماء، ۴۴/۲، ترجمه مرحوم دری.

اجتماعی سرسپرده و پای‌بند نبوده «دائماً توسن طبع او وحشی نهاد بودی و با وحدت و وحشت الفت‌گرفتی و خرقه پوشیدی، و کلاه سرخ به رنگ ترکمانان و کردان نهادی.»^۱

سدیدالدین، معروف به «ابن رفیقه» گفت: «با شیخ شهاب‌الدین در مسجد جامع میافارقین راه می‌رفتم و او جبه کوتاهی که رنگ آسمانی داشت، در بر نموده و فوطه تابیده‌یی را به سر بسته بود، یکی از دوستان مرا دید و به کنارم کشید و گفت: مگر کسی نبود با او راه بروی که با این خربنده حرکت می‌کنی! گفتم ساکت باش، مگر او را نمی‌شناسی؟ گفت: نه، نمی‌شناسمش. گفتم: این عالم وقت و حکیم عصر است، این جوان پریشان ظاهر شهاب‌الدین سهروردیست!»^۲

شهاب‌الدین، قامت میانه و ریش معتدل داشته و رنگ چهره‌اش مایل به سرخی و لباس‌اش مندرس و مرقع و مویش ژولیده بوده؛ همان قسم که در سخن گفتن بی‌اعتنا بوده در لباس پوشیدن هم بی‌مبالا و بی‌تکلف بوده است. «احیاناً به سبب ریاضت و افرضعف بر مزاجش طاری گشتی، قدحی خمر حفظ‌الصحه را تجرع نمودی.»^۳ آثار ولایت و کرامت از وی ظاهر بودی و اکثر فقیهان و علمای آن عصر، آنرا بر سحر و کیمیا حمل کردند.»^۴ گویی از زمان قدیم قاعده بر این بوده که اگر کسی ظهور بکند و سخنی تازه بگوید و تحقیقی بدیع بیاورد او را برانند و یا تکفیر کنند. و این امری است که آنرا در شرح احوال اکثر دانشمندان و حکیمان و فیلسوفان روشن‌فکر و نوآور ایران خوانده‌ایم. ابن‌سینا را جماعتی ملحد، گروهی کافر و برخی دیگر زندیق خوانده‌اند و گویا آن حکیم یگانه در جواب این گروه گفته است:

کفر چو منی گزاف و آسان نبود محک‌تر از ایمان من، ایمان نبود
در دهر چو من یکی و آنهم کافر پس در همه دهر، یک مسلمان نبود!^۵

۱. بیهقی، تتمه صوان‌الحکمه، ۱۰۴، ترجمه فارسی منتخب‌الدین یزدی.

۲. شهرزوری، تاریخ‌الحکماء، ۱۴۴/۲۰.

۳. این نسبت، با توجه به زهد و ریاضت سهروردی، یکسره نامعقول می‌نماید. العهده علی الراوی ولیس علی الحاکی خرج!

۴. بیهقی، صوان‌الحکمه، ۱۰۴، ترجمه فارسی.

۵. بهائی، کشکول، ۵۷۶/۳، چاپ کتابفروشی ادبیه. و همو نقل می‌کند که «شیخ مجدالدین بغدادی گوید: پیامبر را به خواب دیدم و از وی پرسیدم: در حق ابن‌سینا چه می‌گویی؟ گفت: وی مردی است که می‌خواست بی‌واسطه من به خدای بزرگ واصل گردد، من با دست خود او را منع

شیخ اشراق نیز از این سرنوشت شوم دور نمانده^۱ و به طوری عرصه را بر او تنگ گرفته‌اند که از زندگانی بیزارگشته و در مقدمه حکمة الاشراق از دستِ ابنایِ ناهل و جاهلِ روزگار نالیده است.

با همه این احوال چنانکه سیره آزادگان است او با شجاعت تمام عقاید خود را ابراز داشته و از تکفیر عالم نمایان دروغین نترسیده و جان خویش بر سرین سودا گذاشته است.

در واقعه قتل و سال وفات شیخ اختلاف است. «شیخ اقامت کردن در دیاربکر^۲ را بسیار مایل بود و در بعضی اوقات به شام منزل می‌کرد و گاهی هم به روم مسافرت می‌کرد، دفعه اخیر که از روم به شام آمد و از آنجا به حلب رفت، حاکم حلب در آن اوقات الملک الظاهر پسر سلطان صلاح‌الدین ایوبی بود. الملک الظاهر چون آوازه شیخ شنیده بود شایق ملاقات او گردید و مقدمش را گرامی داشت. گاهی از اوقات در حضور الملک الظاهر با علمای «حلب» مناظره و مجادله می‌کرد و آنان را مغلوب و ملزم می‌ساخت و به هر علمی که وارد می‌شدند و محل بحث واقع می‌گردید کلام شهاب‌الدین بر کلام آنان برتری داشت بطوریکه از عهده مناظره و مباحثه با او نمی‌آمدند. این مسأله باعث کینه شدید آنها گردید و آتش حسد در قلوبشان مشتعل شد، علاوه بر اینها چون شهاب‌الدین با رأی حکیمان صحبت می‌کرد و عقاید فیلسوفان را بیان می‌نمود و بعضی اوقات هم امور عجیبه و افعال خارق‌العاده از او ظاهر می‌شد تمام اینها سبب شد که دانشمندان حلب او را تکفیر کردند و قتلش را واجب دانستند ولیکن الملک الظاهر وقتی به سخنان آنها نهاد و از کشتن شیخ سرباز زد، ناچار عالمان ظاهر و فقیهان حلب حکم کفر شهاب‌الدین را نزد صلاح‌الدین فرستادند. سلطان محض همراهی با آنها به پسر خود حکم کرد که سهروردی را به قتل برساند، الملک الظاهر در اجرای فرمان پدر مسامحه و تساهل پیش گرفت، عالمان حلب چون دیدند که حکم تکفیر اجرا نشد باز به صلاح‌الدین نوشتند که: اگر الملک الظاهر، شهاب‌الدین را پیش خود نگاه دارد چیزی نخواهد گذشت که عقیده

کردم و از این روی، در آتش جهنم افتاده (کشکول، ۴۳/۱). امان از نادانی و تعصب، که شخص را وادار می‌کند از برای اغراض خصوصی پاروی حق بگذارد، و به پیامبر اکرم (ص) نیز اتهام ببندد.

۱. حموی، یاقوت، معجم‌الادباء، ۳۱۵/۲۰ «... ورموه بالالحاد و الزندقه...»

۲. از شهرهای ترکیه.

او را فاسد خواهد کرد و اگر اخراجش کند، بهرکجا که رود باعث فساد و گمراهی مردم عوام خواهد شد.^۱ مرتبه دوم صلاح الدین فرمانی به خط قاضی فاضل بفرستاد و پسر را تهدید کرد که اگر در قتل شهاب الدین مسامحه نمایی، حکم می‌کنم که حلب را از تصرف تو باز گیرند.

آورده اند که چون عالمان از لحاظ علمی خود را در برابر او ناتوان دیدند. کینه او را به دل گرفتند، و در صدد انتقام برآمدند. لذا او را به مناظره دیگری در مسجد بزرگ حلب فرا خواندند. در این جلسه، رئیس فقیهان او را مخاطب ساخته پرسید: «آیا خداوند قادر است پس از حضرت محمد (ص) پیامبر دیگری بیافریند؟»

سهروردی به پاسخ گفت: «البتّه، چه قدرت خدا مطلق است، و آنچه مطلق است حد نمی پذیرد.» فقیهان جواب سهروردی را به انکار خاتمیت تفسیر کرده آن را سند کفر وی ساختند. سند مذکور را به امضاء رسانیدند، و به حضور صلاح الدین ایوبی فرستادند، و او بی درنگ فرمان قتل سهروردی و سوزانیدن آثار او را صادر کرد.^۲

الملك الظاهر برحسب فرمان پدر و حکم علمای حلب شهاب الدین را مأخوذ و محبوس نمود.^۳ در کیفیت قتلش، اختلاف است، بعضی نوشته اند: او را حبس کردند و طعام از او بازداشتند تا از گرسنگی جان داد، و این را خود او از الملك الظاهر خواسته بود.^۴ بعضی گفته اند: بازه کمان خفه اش کردند، پاره یی روایت کرده اند که از پشت بام به زیر انداختند و سپس جسدش را سوزانیدند. و گویند که ظاهر پس از کشتن او سخت پشیمان شد و دستور داد همه کسانی را که به قتل او فتوی نوشته بودند تبعید کنند و اموال و دارایی آنها را به غرامت بردارند و اندوخته هایشان را مصادره کنند.^۵

۱. حموی، یاقوت، معجم الادباء، ۳۱۵/۲۰ «... و کتبوا بذلك الى الملك الناصر صلاح الدین و حذروه من فساد عقیده ابنه الظاهر بضجته للشهاب السهروردی و فساد عقائد الناس اذا أبقی علیه».

۲. «مقدمة» هیاکل النور سهروردی، ۱۰ - ۱۱، به خامه محمد علی ابوریان، مصر، ۱۹۶۸.

۳. شهرزوری، تاریخ الحکماء، ۱۴۲/۲.

۴. حموی، یاقوت، معجم الادباء، ۳۱۶/۲۰ «بلغ ذلك [ای حکم القتل] الشهاب، فطلب من الظاهر أن يحبس فی مکان و يمنع من الاكل والشرب الى أن يموت. فععل به ذلك».

۵. همانجا: «وقیل بل امر الظاهر بخنقه فی السجن فخنق سنة سبع و ثمانین و خمسمائة، وقد قارب الاربعین».

در سنین عمر او نیز اختلاف است، و از سی و سه تا پنجاه نوشته‌اند. یاقوت گوید: که سهروردی در سال (۵۷۹) هجری وارد حلب شد. و در سال ۵۸۷ مقتول گشته است و سنش به چهل می‌رسیده. و ظاهراً قول صحیح در مورد وفات شیخ همین است.

اصلاح یک اشتباه

در اینجا باید متذکر شویم که بعضی از مترجمان از قبیل صاحب طبقات الاطباء و روضات الجنات در مورد سهروردی اشتباه کرده‌اند، زیرا سهروردی در تاریخ به سه نفر اطلاق می‌شود. نخست: شهاب‌الدین عمر بن محمد که از نوادگان ابوبکر خلیفه نخستین است، و عوارف المعارف و رشف النصایح و غیره... از تألیفات اوست و در بغداد نزد ناصر خلیفه عباسی رتبی داشته و در سال ۶۳۲ هجری وفات کرده؛ دو دیگر: ابوالنجیب سهروردی که عموی شهاب‌الدین عمر بوده و او را نیز در تصوف تألیفاتی است؛ سه دیگر: شهاب‌الدین یحیی بن حبش بن امیرک سهروردی است که مورد بحث ماست، و چنانکه در بالا اشارت رفت به قول صحیح در سال ۵۸۷ در حلب مقتول شد. و عجب اینست که شهاب‌الدین عمر سهروردی که بعضی او را با شیخ اشراق شهاب‌الدین مورد بحث ما اشتباه کرده و یکی دانسته‌اند؛ چند کتاب در رد فلسفه نوشته که کشف قبائح الفلسفة اليونانية از آن جمله است.^۱

فلسفه سهروردی

شیخ اشراق از دانشمندانی است که درباره او کمتر بررسی شده است. چه اگر در فلسفه مشاء دو نفر قهرمان سراغ داریم - که خوشبختانه ایرانی‌اند و عبارتند: از ابن سینا و فارابی - در فلسفه اشراق به غیر از شیخ کسی را سراغ نداریم یا در حد او نمی‌شناسیم. اما در مورد ابن سینا و فارابی کتب و رسالات فراوان نوشته‌اند و داد سخن داده‌اند و حال آنکه در مورد شیخ اشراق، گذشته از «شهرزوری» که تا حدودی بیانش مفصل است، فقط در این اواخر مستشرق معروف فرانسوی هانری کربن مطالعات جالبی کرده است.

۱. «به ابن ابی‌اصیبه، طبقات الاطباء، ۴۸۲، چاپ بیروت؛ و خوانساری، روضات الجنات، ۳۲۸، و ۳۲۹؛ و جلال همایی، «مقدمه» مصباح الهدایه ۲۰-۱۹، تهران، ۱۳۳۶؛ و رساله شادروان اکبر دانا سرشت ۳۰-۲۱، تهران ۱۳۴۸ ه. ش. مراجعه فرمایند.

از فاضل مستشرق مذکور که بگذریم، رساله‌ی صغیرالحجم، ولی کثیرالمعنی به قلم ریاضی فاضل شادروان علی اکبر دانا سرشت نوشته شده که از نظرگاه فلسفه اشراق حائز اهمیت است و ما در پرداختن این گفتار از تحقیقات این دو محقق نیز استفاده کرده‌ایم. کتاب سودمندی نیز آقای دکتر ابراهیم دینانی اخیراً درباره این فیلسوف نوشته است: فلسفه سهروردی، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۶۵ ه. ش.، که خواندنی است.

در بیان فلسفه شیخ اشراق، نکاتی را که عقیده او با دیگران موافق است، ترک کرده، فقط رؤوس مطالبی را که از ابتکارات اوست بیان می‌کنیم. ولی پیش از شروع به مقصود می‌گوییم: شیخ اشراق از آنان نیست که تنها به قاضی رفته باشند. زیرا می‌بینیم که وی پیش از اینکه به رد آراء مشایبان پردازد، چند کتاب در بیان فلسفه مشاء نوشته که از مهم‌ترین کتب و مراجع حکمت مشائی است و معروف‌ترین آنها مطارحات و تلویحات است و شیخ در آنها عقاید ارسطو و مشایبان را با وضوح و صراحت کامل بیان کرده است.

سهروردی حکمة الاشراق را چنین شروع می‌کند:

«... ای برادران، چندین بار از من خواستید تا کتابی بنویسم و در آن عقاید خویش را در باب حکمت اشراق برای شما آشکار کنم، باید بدانید که اگر خداوند با دانشوران عهده نبسته بود که سخن بگویند، هرگز سخن نمی‌گفتم و با مشکلاتی که در این کار موجود است و خود آن را پیش بینی کرده‌ام شروع به بحث نمی‌کردم. شما از من می‌خواستید آنچه را که دریافته‌ام و محصول مشاهدات و ذوقیات من است، بقلم بیاورم و بیان دارم که حقیقت تنها آن نیست که گذشتگان گفته‌اند، و دیگر هیچ سخنی نمی‌توان گفت، بلکه سخنان تازه دیگر نیز هست که می‌توان گفت. از این روی اگر از من سخنی تازه و مطلبی نو شنیدید تعجب مکنید چه آنچه را که در این کتاب بیان می‌کنم: بطور کلی با آنچه درباره حکمت ارسطو و مشائیان نوشته‌ام فرق دارد، تمام این مطالب محصول و زاییده فکر و عقل نیست، بلکه ریاضت‌ها و ذوقیات من، در پرورش یافتن و پیدا شدن آنها مدخلیت تام دارد، همه از روی برهان نیست بل نتیجه کشف و عیان است و بدین جهت به تشکیک هیچ مشکک باطل نمی‌شود و آنکس که اهل حقیقت است و در راه شهود^۱ حق سالک

۱. الشهود = هو رویة الحق بالحق، شهود عبادت دیدن خدا به خداست [ته به وسائط]. جرجانی

است، باطناً با طریقه من که طریقه امام حکیمان، یعنی افلاطون نیز هست، موافق و همگام است...

اگر رموزی در گفتار من هست آن را بر مشکل نویسی من حمل مکنید و بدانید که حکیمان پیشین نیز از ترس توده نادان، سخنان خویش را به رمز و اشاره بیان می کردند و آنکه اهل بشارت است خود اشارت داند. ما در بیان فلسفه خود از ظلمت و نور استفاده کرده ایم و این نباید حمل شود بدانکه ما از مانی و دوگرایان و زرتشتیان^۱ پیروی می کنیم، زیرا سرانجام گفتار آن جماعت به کفر و ثنویت می انجامد.^۲

بعد از آنکه سهروردی در فلسفه این است که در حکمة الاشراق چند محاکمه ترتیب داده که در یک طرف آن اشراقیان و در جانب دیگر مشائیان قرار دارند.

۱. یکی از این محاکمات مسأله معروف اصالت وجود یا ماهیت است.

مشائیان و از جمله آنان ابن سینا معتقد به اصالت وجود هستند. ولی سهروردی اصالت را مخصوص ماهیت می شمارد. اصالت وجودی می گوید: که هستی تحقق خارجی دارد و امری صرفاً عقلی از هستی انتزاع می گردد، چنانکه در موقع آمدن باران بر روی آب حبابهایی ایجاد می کند و این حباب یک جدایی موقت از آب کلی یعنی دریاست. نتیجه می گیریم که حقیقت همان «وجود کلی» یعنی آب دریاست و مختصری از آن وقتی که از آن جدا می شود، در عالم خارج نامی جداگانه می گیرد، در حالی که منشأ آن از آن آب کلی است، پس: ماهیت حد وجود است اما حقیقت آن نیست.^۳

شیخ اشراق ماهیت را اصیل دانسته و وجود را انتزاعی و اعتباری می داند و می گوید: وجود به انسان و اسب و آب و دیگر چیزها به یک معنی حمل و اطلاق می گردد و آن «بودن آنهاست در خارج»، سپس بر مدعای خویش یک دلیل متین و

(تعریفات، ۱۱۴).

۱. ظاهراً در اینکه شیخ از عقیده مانی پیروی کرده بویژه در مبحث نور و ظلمت هیچ شکل نمی توان کرد، و این تحاشی خود بهترین دلیل بر صحت این مدعی است؛ زیرا از ترس نادانان تقیه کرده است!

۲. حکمة الاشراق، ۲/۱-۱۹۱، چاپ هانری کربن، تهران ۱۳۳۱ ه. ش.

۳. شیرازی، صدرا، اسفار و سبزواری، هادی، شرح منظومه، در همین کتاب حاضر

استوار اقامه می‌کند:

اگر وجود در خارج باشد یا عرض خواهد بود مانند سپیدی و سیاهی و تلخی و شیرینی، و یا اینکه جوهر خواهد بود مانند میز و غیره. و در هر یک از این دو محالی پیش می‌آید، چه اگر عرض باشد، باید معروض یعنی (جوهر) آن از پیش موجود باشد تا عرض بر او اضافه شود مثلاً سفیدی که یافت می‌شود نخست باید چیزی بوجود بیاید تا سفیدی بر آن عارض شود و این اشتباه است، چه ما گفتیم که وجود اسبق بر همه اشیاء است و در برهان بالا ثابت شد که عرض چیزی اضافی می‌باشد و جوهر سابق بر آن است. پس وجود عرض نیست. همچنین اگر وجود جوهر باشد اعم اشیاء نخواهد بود، یعنی شامل اعراض نخواهد گشت، در صورتیکه، عرض و وجود آن را محقق می‌دانیم و به هستی آن به تجربه اقرار داریم پس: «وجود نه جوهر است و نه عرض» و چون موجودات عالم خارج منحصر به این دو هستند پس وجود در خارج نیست و مفهومی عقلی است و این برخلاف قول «اصالت وجودیان» است، از این رو، عقیده ما صحیح‌تر می‌نماید که اصالت را در ماهیت قایل شدیم.

۲. دومین محاکمه سهروردی دربارهٔ مسأله ابصار یا دیدن است. عقیده سهروردی در این باره نیز با روش مشایبان و دیگر فیلسوفان مخالف است. زیرا مشائبان به «انطباع» اعتقاد دارند، یعنی می‌گویند صورتهای اشیاء در چشم انسان منعکس می‌شود و از چشم به محلی موسوم به مجمع‌النورین می‌رسد و از آنجا نیز به حس مشترک انتقال می‌یابد و بدینوسیله در نفس انسان، صورت چیزی محسوس واقع می‌شود. سهروردی عقیده مذکور را مردود می‌داند و استدلال می‌کند که: انعکاس صورتهای بسیار بزرگ مانند صورت آسمان و دریا و کوه در جلیدیه چشم که بسیار کوچکتر از آن صورتهای نقش گرفته هست، عقلاً روا نمی‌باشد. برخی از مشائبان این اشکال سهروردی را بدین طریق حل می‌کنند که صورت موجود در چشم عیناً صورت کوه یا دریا نیست و میان این صورت و صورت خارجی نسبتی همواره موجود است، بدین معنی که انسان از صورتی که در چشم او منطبع شده است به کوچک و بزرگ بودن چیزها استدلال می‌کند که دارای چه عظمتی هستند، این فکر را نیز سهروردی ابطال می‌کند و می‌گوید: شخص در موقع دیدن، استدلال نمی‌کند زیرا رؤیت با مشاهده حاصل می‌شود، نه پس از مدتی درنگ و استدلال.^۱

۱. سهروردی، حکمة الاشراق، ۱۰۲-۹۹۰، چاپ هانری کربن؛ و رساله آقای داناسرشت، ۶.

از این محاکمات که در نوبه خود جملگی آنها اهمیت دارد، می‌رسیم به جان کلام سهروردی که اهمیت او به نظر اینجانب از آن لحاظ است و در تاریخ فلسفه نیز از آن نظر معروف است. پیش از این گفتیم که شیخ اشراق از تقلید گریزان بوده است و به تکرار سخنان ارسطو کفایت نمی‌کرده است.

می‌دانیم که پایه فلسفه مشائیان بر مفاهیم سه گانه «واجب» و «ممکن» و «ممتنع» مبتنی است.

سهروردی از آغاز کار در این باره با ارسطو که قافله سالار کاروان مشائیان است مخالفت می‌کند و می‌گوید: شیء یا نور است یا ظلمت و نور بر دو نوع است: نور قائم به ذات، نور قائم به غیر.

ظلمت هم بر دو نوع است: ظلمت قائم به ذات، و ظلمت قائم به غیر. در نتیجه موجودات، مادی یا معنوی منحصر در چهار قسم می‌شود نه سه قسم. سهروردی در مورد بیان این مفاهیم نیز اصطلاحات جدیدی وضع می‌کند و بکار می‌برد، بدین طریق که نور قائم به ذات را نور جوهری یا نور مجرد نام می‌گذارد و نور قائم به غیر را نور عرضی می‌نامد. ظلمت قائم به خود را غسق می‌گوید که جمع آنرا «غواسق» می‌داند، و ظلمت پاینده به غیر را که در منطق نیز از آن نام می‌برد، به هیأت تعبیر می‌کند.

دلیل سهروردی بر این تقسیم آنست که شیء از دو حال بیرون نیست یا ذات و گوهر خویش را ادراک می‌کند و یا اینکه از هستی خود غافل است. اگر شیء گوهر خود را در می‌یابد و قائم به ذات خویش هم هست، سهروردی آن را نور مجرد می‌گوید که عبارت از ذات باری تعالی و عقول عشره است، و اگر شیء آگاه از ذات خود باشد ولی برای وجود یافتن نیازمند به وجود دیگری باشد، آنرا نور عرضی می‌گوید مانند: انوار موجود در ستارگان و آتش و انسان و...

و اگر به عکس شیء از ذات خود آگاه نباشد ولی در هستی خارجی قائم به خویشتن باشد، آنرا غسق می‌گوید مانند تمام اجسام اعم از جسم طبیعی و جسم تعلیمی^۱ و اگر شیء غافل از خود باشد و نیز قائم به غیر، آنرا هیأت نام می‌گذارد

چاپ دوم.

۱. سهروردی، حکمة الاشراق، ۱۰۸، چاپ هانری کرین. مقصود از جسم تعلیمی، اشکال ریاضی - چون مربع، مستطیل و غیره است.

مانند سفیدی و سیاهی و ترشی و گسی و...

سهروردی نور مجرد را نور الانوار یا النور الاسهبیدیه نیز نامیده که در زبان شرع موافق با خداست.

ملاصدرا که به سال ۱۰۵۰ ه. ق. در بصره درگذشته، سهروردی را از حکیمان پهلوی شمرده است. و فهلویون دسته‌یی از حکیمان قدیم ایران بوده‌اند که وجود را اصل در تحقق می‌دانسته‌اند، منتهی برای آن مراحل و مراتب قائل بوده‌اند، چنانکه ملاهادی سبزواری در منظومه حکمت اشاره به عقیده آنان کرده و گوید:

الفهلویون الوجود عندهم حقیقة ذات تشکک تعم
مراتباً غنی و فقراً تختلف کالنور حیثما تقوی و ضعف^۱
یعنی: وجود، نزد فهلویون حقیقتی است دارای تشکیکات که مانند نور درجات ضعف و قوت دارد.

و این عقیده صدرا اشتباه است! زیرا واضح است که نخستین اختلاف شیخ اشراق با مشائیان در این بود که آنها اصالت را منسوب به وجود می‌دانستند و شیخ به ماهیت، و این غیر ممکن است که کسی در یک جا به اصالت ماهیت بگوید و در جای دیگر دم از اصالت وجود بزند ولی صدرا می‌گوید:

«آنجا که شیخ اشراق وجود را اعتباری دانست، خواست با مشائیان مُزاح کند چه عقیده سهروردی به اصالت وجود بوده^۲». و این اشتباه که آگاهانه نیز بوده در موارد مختلف از صدرا سرزده، زیرا صدرا تا حدودی کار فزاری را کرده که می‌خواست آراء افلاطون را با ارسطو توافق دهد.

غیر از مواردی که ذکر کردیم سهروردی در مسائل مهم دیگر نیز با مشائیان مخالف بوده که از جمله آنها یکی بودن قوه واهمه و متخیله است که مشائیان آن را دو قوه متغایر می‌پندارند. دیگر از موارد خلاف سهروردی با مشائیان اینست که مشائیان جسم را مرکب از دو جوهر می‌دانند که نام آن دو «هیولی» و «صورت» است، در صورتی که سهروردی می‌گوید، «صورت جسمیه» عرض است و جسم خود بسیط است و به قول یکی از محققان «این دانشمند در قول بر بساطت جسم برد کارت سبقت دارد». یکی دیگر از اختلافات سهروردی با مشائیان در اینست که

۱. سبزواری، هادی، منظومه حکمت، ۱۷، چاپ ناصری.

۲. داناسرشت، رساله، ۱۳.

آنها به ۹ مقوله عرض معتقدند که مرحوم سبزواری آنها را در این بیت جمع کرده: کم، و کیف، وضع، این، له، متی فعل، مضاف و انفعال ثبتاً^۱ در صورتی که شیخ اشراق اعراض را منحصر در چهار مقوله دانسته و استدلال می‌کند که هفت مقوله: اضافه، متی، وضع، این، ان یفعل [فعل]، ان ینفعل [انفعال]، و جدّه [ملک] که در تعریف هر یک از آنها نسبت ذکر و قید شده، در حقیقت یک مقوله هستند، و کیف یک مقوله، کم نیز یک مقوله؛ و حرکت مقوله چهارم است که صاحب بصائر یعنی ابن سهلان ساوی حرکت را هم از این مقولات اربعه حذف کرده و کلیه مقولات را منحصر در سه مقوله «نسبت، کیف و کم» دانسته است. صدرالدین شیرازی حرکت را نحوی از وجود دانسته و گفته است که وجود تحت هیچیک از مقولات جوهری و عرضی در نمی‌آید، چنانکه شارح و شاگرد بزرگ مکتب صدرا، ملاهادی سبزواری گوید:

لیس الوجود جوهرأ ولا عرض عند اعتبار ذاته بل بالعرض^۲
یعنی: وجود به اعتبار ذات خود نه جوهر است و نه عرض.



دیگر از افکار خاصه شیخ اشراق اعتقاد اوست به دوره‌های فلکی. این عقیده که از آن به «ادوار» و «اکوار» نیز تعبیر کرده‌اند، معنیش اینست که پس از پایان هر دوره اوضاع جهان به حال سابق خود برمی‌گردد و این فکر در مشرق و مغرب پیروانی داشته و دارد. باباطاهر عریان (وفات، ۴۱۰ ه. ق.) در این بیت اشاره به ادوار کرده می‌گوید:

بهر الفی الف قدی برآید من آن ألفم که در ألف آمدستم^۳
در سده هیژدهم که عقیده به ثبات و بقای کارمایه یا انرژی^۴ در اروپا قوت گرفت عده‌یی از فیلسوفان در اعتقاد به ادوار راسخ‌تر شدند ولی بعداً که عقیده به فیضان ماده و نور به میان آمد این عقیده از اعتبار افتاد. نیچه فیلسوف زورگوی آلمانی نیز که

۱. سبزواری، منظومه منطق، ۹۶، چاپ ناصری.

۲. منظومه حکمت، ۳۶، چاپ ناصری.

۳. مرحوم رشید یاسمی در تفسیر این بیت معتقد بود، که باباطاهر اشاره به ادوار می‌کند ولی برخی از محققان این عقیده را رد کرده‌اند.

در سال ۱۸۴۴ زاده و در بیستم فوریه ۱۹۰۰ میلادی درگذشته، به عقیده ادوار سخت اعتقاد داشته است.^۱ - در هر صورت سهروردی نیز به ادوار قایل است در صورتیکه قبل از او ابن سینا این عقیده را خطا پنداشته و در شفا از معتقدان این فکر انتقاد کرده است.^۲

این فکر با وجود اعتقاد برخی از فیلسوفان بزرگ بدان، دلایل محکمی ندارد زیرا اگر چنین باشد جهان و زندگانی آن بی فلسفه می شود و اصلاً چه لطفی دارد که احوال و اوضاعی که مدتی مدید در جهان جریان داشته، همواره از سرگرفته شود و همانا احوال جهان، برای تکامل است، و کمالی که به سوی آن می رود یا متناهی است یا نامتناهی، و مقصد بر ما معلوم نیست.

منابع آراء سهروردی، شکی نیست که سهروردی تمایل زیاد به آیین زرتشتی داشته و حقایق آن مذهب در بارور شدن آراء او تأثیر تام داشته است. این تمایل در بعضی از دانشمندان دیگر از جمله عبدالله بن المقفع و رازی نیز بوده زیرا بیرونی در چند کتاب از آثار خویش به مانوی بودن زکریای رازی اشارت آشکار دارد ولی باید دانست که فیلسوفان و دانشمندان و بزرگان عالم به هر دینی باشند اهمیتشان از لحاظ خدمتی است که به بشریت می کنند و این فکر صحیح نیست که متفکر و یا فیلسوفی را به جرم مسلمان نبودن او تحقیر کنیم و آراء او را مردود بدانیم. اعتقاد به نور و ظلمت در آرای سهروردی بسیار نزدیک به دو نیروی «سپنتامینو» و «انگره مینو» در دین زرتشتی است و این امر البته دلیل ثنویت نیست، چه اگر واقعاً دین زرتشت را فهمیده باشیم، زرتشت مظاهر نیک و بد عالم را منسوب به این دو قوه می کند و در دین او «اهورمزدا» خدای واحد است - به قول پروفیسور جکسن^۳ اگر معتقد باشیم که: دین زرتشت ثنوی است، اسلام هم ثنوی است، در حالیکه نه دین زرتشت ثنوی است و نه دین اسلام، زیرا با اینکه ظاهراً هر یک از این دو دین به دو نیروی رحمانی و شیطانی معتقد هستند ولی این دو دین، آن قوی را مخلوق یک نیروی فوق العاده

۱. فروغی، محمدعلی، سیر حکمت در اروپا، ۲۲۷/۳؛ کاپلستن، نیچه: فیلسوف فرهنگ، ترجمه بهبهانی - حلبی.

۲. ابن سینا، فنون سماع طبیعی، از کتاب شفاء، ترجمه مرحوم محمدعلی فروغی، ۷۷۶.

3. Jackson, The Life of Zoroaster, pp. 73-74, London, 1932.

می‌شمارند که در اسلام «الله» و در دین زرتشت و در آیین مزدیسنا «اهورامزدا» گفته می‌شود.^۱ و این بنده هیچ شک ندارم که اساس عقیده سهروردی به نور و ظلمت یکسره برگرفته از آیین زرتشت و مانئی است اگرچه از ترس «نعل وارونه زده»، و از این عقیده تحاشی کرده است. و این نظر را قول کُربن نیز تایید می‌کند که می‌گوید «اندیشه عمده‌یی که در آثار سهروردی حاکم است بازگردانیدن و زنده ساختن فلسفه و حکمت ایرانیان باستان است».^۲

اشراق یعنی چه؟

در این باب نیز آیا عقاید سهروردی منسوب به مشرق زمین است و شیخ فلسفه خود را منسوب به مشرق زمین و مقتبس از آنها می‌داند یا نه؟ عقیده‌ها مختلف است. ولی ظاهراً اشراق یک معنی بیشتر ندارد و آن روشن شدن است و اینکه اشراق را به سوی مشرق رفتن معنی کرده‌اند، صحیح نیست و در زبان تازی وقتی خواهند این معنی را برسانند از کلمه تشریق استفاده می‌کنند، چنانکه متبنی گوید: و شرق حتی لیس للشرق مشرق و غرب حتی لیس للغرب مغرب و این معنی که از اشراق در لغت و اصطلاح معمول شده با خواست شیخ اشراق موافق و به حقیقت نزدیک‌تر است چه همانطور که در پیش گفتیم: سهروردی آرای خود را منسوب به روشن شدن باطن و کشف و ذوق درونی می‌داند. و ما در این بخش بیش‌تر از این در این باره سخن نمی‌گوییم که سخن دراز می‌شود.^۳



حال اگر پرسید: که آیا افکار سهروردی مطابق و موافق حقیقت است یا نه؟ در این باره جواب روشنی نمی‌توانیم بدهیم، همین اندازه بیان می‌کنیم که در آراء و عقاید او اگر با روش استدلال که مخالف میل اوست پیش برویم، تناقضات و حتی

۱. پیرنیا، حسن، ایران قدیم، ۲۱۳، چاپ اول. با وجود این تأویل، حاجی سبزواری (منظومه حکمت، ۱۵۰) کسانی را که معتقد به یزدان و اهرمن باشند به ضلالت نسبت می‌دهد:

والشر اعدام فکر قد ضل من یقول بالیزدان ثم الاهرمن.

۲. دائرة المعارف فلسفه، ۴۸۶/۷، مقاله «سهروردی»، شهاب الدین یحیی (انگلیسی)، به اهتمام پاؤل ادواردز، لندن، ۱۹۷۲، به خامه هانری کربن.

۳. درباره «حکمت اشراق» بحثی نسبتاً مفصل در مقدمه این کتاب آمده، بدانجا بنگرند.

مغالطات زیادی موجود است، چه وی استدلال را در حکمت اشراق نفی کرده است، و این بیت میرفندرسکی زبان حال او را بهتر می‌رساند که.

این سخن را درنیابد هیچ فهم ظاهری گر ابونصرستی و گر بوعلی سیناستی!
باید گفت که «افکار سهروردی خواب خوش جوانی است»^۱

وعده‌یی از دانشمندان از جمله هانری کرین گفته‌اند که «اگر شیخ اشراق کمی ریاضیات خوانده بود این همه تناقض در افکارش نمی‌بود».

شهرزوری در تاریخ الحكماء سهروردی را بزرگترین فیلسوف اشراقی شمرده و نسبت به ابن سینا کم احترامی کرده و این امر از آنجا ناشی است که خود شهرزوری بطوریکه خود می‌گوید، مسلک اشراقی داشته و از ابن‌روی، تعصب ورزیده است. مرحوم ضیاءالدین دری مترجم آن کتاب که متمایل به شیخ‌الرئیس و مکتب مشائیان است. سخن شهرزوری را جواب گفته و سهروردی را جزو تردستان و مشعبدان شمرده، چنانکه درباره او می‌گوید: «دلیلش شهادت دادن اهل میانه و ریش سپیدان شهر دربند است نه دلیل و برهان عاقل‌پسندا»

شهرزوری چند داستان در عظمت مقام سهروردی آورده که از آن جمله گوید: «به شهاب‌الدین گفتند: تو داناتری یا ابوعلی سینا؟ گفت: در حکمت بحثی با او برابرم ولیکن در حکمت ذوقی از او افضل‌م، زیرا که بوعلی از ظاهر پی به باطن نبرده و به حقایق ملکوت اعلیٰ نرسیده است».

من گمان نمی‌کنم که این سخن از خود سهروردی باشد، و راست گفته‌اند:

«ای بسا سخنان که از بزرگی نباشد ولیکن آن سخن بر او ببندند»^۲

زیرا آنکس که نمط نهم اشارات شیخ را خوانده باشد، خواهد دانست که شیخ تا چه حد به سخنان و احوال اهل ذوق و اشراق آگاه بوده و در آنها تدرّب داشته است.^۳

مقام سهروردی در ادب

سهروردی گذشته از مقام بزرگ فلسفی و اشراقی، در شعر و سخنوری نیز مقامی ارجمند داشته است، و به قول یکی از پژوهشگران «شعر بسیار سروده است، ولی با

۱. داناسرشت، اکبر، خلاصه حکمة الاشراق و اسفار، ۱۹، چاپ اول.

۲. موبد، دبستان المذاهب، ۱۶۰، چاپ بمبئی، ۱۲۶۲ هـ. ق.

۳. ابن سینا، اشارات، ۱۴۸-۱۵۱، چاپ دانشگاه تهران.

نام‌ترین و بهترین آنها قصیده حائیه اوست» در این قصیده و نیز در قصیده دیگری که پس از این از هر یک چند بیت نقل خواهیم کرد، سهروردی اصول عقاید عرفانی و ذوقیات اشراقی خود را بیان می‌کند. اینک ابیاتی چند از هر دو قصیده:

و وصالکم ریحانها و الراح والی لذیذ لقاءکم ترتاح ستر المحبة و الهوی فضاح! و کذا دماء البائحين تباح عند الوشاة المدمع الساح... أبدأ، فکل زمانهم أفرح... ان التشبه بالکرام فلاح فبحانها قد دارت الا قداح ^۱	أبدأ تحن الیکم الارواح و قلوب أهل و دادکم تشتاقکم و ارحمتا للعاشقین تکلفوا... بالسر ان باحواتباح دماء هم و اذا هم کتموا تحدث عنهم لا یطربون لغير ذکر حبیبهم فتشبهوا ان لم تکونوا مثلهم قم یا ندیم الی المدام وهاتها
---	--

ولی عزم الرحیل عن الدیار فان الشهب اشرفها السواری کأن اللیل بدل بالنهار الی کم أجعل التنین جاری؛ و فی ظلم العناصر این داری؟ یذکرنی بها قرب المزار فما ادری یمینی من یساری ^۲	اقول لجارتی والدمع جاری ذرینی أن أسیر ولا تنوحی وانی فی الظلام رأیت ضوء الی کم أجعل الحیات صحبی و أرضی بالاقامة فی فلاة و یبدو لی من الزوراء برق اذا أبصرت ذاک النور أفنی
--	---

مؤلفات سهروردی

سهروردی به تازی و پارسی کتابهای گوناگون و بزرگ نوشته است. بحث درباره همه نوشته‌های او از حوصله این کتاب بیرون است. اینجا مهم‌ترین نوشته‌های او را یاد می‌کنیم:

۱. حکمة الاشراق، که با نام‌ترین و بهترین کتاب در شرح و بیان فلسفه ذوقی و اشراقی است، که اخیراً به کوشش گروهی از دانشمندان به سرپرستی

۱. حموی، یاقوت، معجم الادباء، ۲۰/۲۰-۳۱۹، چاپ دارالمأمون.

۲. همانجا، ۲۰/۳۲۲؛ کشکول، چاپ کتابفروشی ادبیه.

پروفسور هانری کربن فرانسوی به روش خوب و دلپذیری چاپ شده است. این کتاب را چند تن از بزرگان شرح کرده‌اند که بی‌شک یکی از استوارترین آنها شرحی است که شهرزوری صاحب تراجم الحکماء (مؤلف به سالهای میانه ۵۸۶ و ۶۱۱ ه. ق.) بر آن کتاب نوشته است؛ و دیگری شرح علامه قطب الدین شیرازی (وفات، ۷۱۰ ه. ق.).

۲. التلویحات، در حکمت مشائی.

۳. المطارحات، در حکمت مشائی.

۴. التنقیحات، در اصول فقه.

۵. الغربية الغریبة، در حکمت.

۶. هیاکل النور، در حکمت

۷. المعارج.

۸. الالواح العمادیة.

۹. اللوحة.

۱۰. المقامات.

۱۱. الرمز المومی.

از نوشته‌های پارسی او پر جبرئیل، پرتونامه، یزدان شناخت، و عقل سرخ را می‌توان نام برد. بیشتر این رساله‌های فارسی نیز اخیراً چاپ شده است.

فصل یازدهم

فخر رازی

(۶۰۶-۵۴۴ ه.ق.)

از هر طرف که رفتم جز حیرتم نیفزود
زینهار از این بیابان وین راه بی نهایت.

حافظ

امام ابو عبدالله محمد بن عمر بن حسین بن حسین تیمی بکری طبرستانی رازی، ملقب به فخرالدین و معروب به ابن خطیب و خطیب ری یکی از حکیمان نامبردار و از جمله متکلمان و ناطقان زبردست مسلمان ایران است.^۱

ابن القفطی در اخبار الحکماء یک جاکنیه او را ابوالفضل و یک جا به نقل از قول متاخران ابولمعالی نوشته است، ولیکن واضح است که درست نیست. زیرا اغلب مورخان و اصحاب رجال، از جمله ابن خلکان (درگذشته ۶۸۱ ه.ق.) - که اعتماد ما به او بیشتر است - کنیه او را، چنانکه در بالا گذشت، ابو عبدالله ذکر کرده اند.

تولد امام روز ۲۵ رمضان سال ۵۴۴ در ری بود، و وفاتش در سال ۶۰۶ هجری، روز اول شوال، در هرات اتفاق افتاد.^۲

امام ابتدا نزد پدر مشغول تحصیل شد، پس از مرگ وی پیش مجدالدین گیلانی تلمذ کرد و آنگاه که مجدالدین گیلانی جهت تدریس به مراغه دعوت شد فخرالدین نیز در مصاحبت او بود، و زمانی دراز علم کلام و حکمت را پیش وی می خواند و می گویند: در این مدت کتاب شامل امام الحرمین جوینی (۴۱۹-۴۷۸ ه.ق.) را که در

۱. ابن خلکان، وفيات الاعیان، ۴۸/۲، چاپ تهران؛ سبکی، طبقات الشافعیه، ۸۱/۸.

۲. خوانساری، روضات الجنات، ۶۶۹؛ ابن خلکان، وفيات الاعیان، ۴۸/۲، چاپ تهران.

علم کلام پرداخته، حفظ می کرد.^۱

چون فخرالدین قامت برکشید و بیالید، رهسپار خراسان شد و در آنجا بود که به آثار ابوعلی بن سینا (درگذشته ۴۲۸ ه. ق.) واقف شد و به مطالعه آنها مشغول گشت. فخرالدین پس از تحصیل به ماوراءالنهر مسافرت کرد و نزد غیاث الدین و برادرش شهاب الدین که از پادشاهان غوری بودند، تقرب حاصل کرد، لیکن این تقرب و منزلت دیری نپایید. زیرا امام به واسطه اعتراضات و انتقاداتی که در مسأله تجسیم و تشبیه بر کرامیه می کرد، کرامیان در صدد قتل وی برآمدند و حتی زهر در طعامش کردند.

کرامیه، که پیروان ابو عبدالله محمد بن کرام (درگذشته ۲۵۵ ه. ق.) از اهل سیستان هستند، به دوازده فرقه منقسم اند که مهمترین آنها شش فرقه اند:
۱. عابدیه؛ ۲. تونیه؛ ۳. زرینیه؛ ۴. اسحاقیه؛ ۵. واحدیه؛ ۶. هیصمیه، و هر کدام از این شش طایفه، رأیی مخصوص دارند.

محمد بن کرام در روزگار محمد بن طاهر به نیشابور رفت، و به جهت زهدی که داشت جماعتی زیاد پیرو او شدند. وی به سال ۲۵۵ وفات یافت.^۲

ابو عبدالله اعتقاد داشت که خدا بر عرش مستقر است و اسم جوهر بر او قابل اطلاق است و در کتاب عذاب القبر خود گوید که ذات و گوهر خدا واحد است و به قسمت بالای عرش مماس است. و همو حلول و تناسخ را جایز می دانست. مقصود از بیان این مطلب این بود که چون پس از این در عقاید امام بحث خواهیم کرد، سابقه ذهنی خوانندگان بیشتر شود.

صاحب روضات نقل کرده که سلطان غیاث الدین در تکریم و بزرگداشت امام مبالغه می کرد و در هرات مدرسه‌یی برای او بنا کرد و این امر بر کرامیه گران آمد. از این روی، دانشمندان کرامی به اتفاق از حنفی و شافعی، برای مناظره، در حضور امیر غیاث الدین حاضر آمدند و امام فخرالدین و نیز قاضی عبدالمجید بن قدوه که بزرگترین و پارساترین و داناترین امام کرامیه بود، در مجلس حاضر شدند. امام آغاز سخن کرد قاضی کرامی بر او اعتراض نمود و سخن بدازا کشید و غیاث الدین برخاست، پس امام بر قاضی ابن قدوه زبان دراز کرده سخنان درشت گفت، و

۱. ابن القفطی، اخبار الحکماء، ۱۹۲، چاپ مصر.

۲. شهرستانی، الملل و النحل، ۷۳/۲، چاپ مصر، تصحیح محمد سید کیلانی.

ضیاءالدین پسرعموی غیاثالدین از این امر خشمگین شد و فخرالدین را سرزنش کرد و او را در پیش غیاثالدین به زندقه و تعلیم فلسفه نسبت داد، ولی کاری به او نکرد تا اینکه فردای آن روز بر فراز منبر شد و سپاس خدا بگزارد و درود به روان مصطفی فرستاد و گفت:

«پروردگارا! ما بدانچه تو برای ما فرستاده‌ای، ایمان داریم و تابع پیامبر توایم و ما را با گواهان بنویس.»

پس از آن گفت: «ای مردم ما جز آنچه را که نزد ما از رسول خداست، براست نداریم، اما علم ارسطو و کفریات ابن سینا و فارابی را درست نمی‌دانیم.» سپس گفت: «چرا دیروز کسی که از دین برگشته، شیخی از شیوخ اسلام را درشت گفت و به او توهین کرد؟»

آنگاه شروع به گریه کرد و کرامیان بگریستند و داوری خواستند و از هر سو مردم قیام کردند و آشوبی بزرگ پیا شد و خبر به سلطان غیاثالدین رسید. سلطان با وعده اخراج امام فخر، مردم را ساکت کرد و امام را گفت که به هرات برگردد. امام چنین کرد و بعد به خراسان رفت و در نزد سلطان خوارزم محمد بن تکش مقام و منزلتی بزرگ یافت، تا بدانجا که معلمی فرزندش را عهده‌دار شد. و وقتی که این خوارزمشاه محمد به قصد جنگ با الناصر بالله (درگذشته ۶۲۲ ه. ق.) خلیفه عباسی به سوی عراق حرکت می‌کرد، از جمله کسانی که فتوی دادند که عباسیان در به دست گرفتن خلافت محق نیستند، و خلافت حق سادات حسینی است، امام فخر رازی معروف است.^۱

تکش که از ۵۶۸ تا ۵۹۶ تا ۵۹۶ حکومت کرد پادشاهی عادل و نیکو رفتار و متدین بود و جمعی از شاعران و اهل ادب گرد او جمع بودند که گذشته از امام فخر، مشهورترین آنها بهاءالدین محمد بن مؤید بغدادی است که شاعر و منشی و رئیس دارالانشای سلطان بود. و مجموع منشآت او بنام «التوسل الی الترسل» معروفست. داوود طبیبی - که به اخبار مردم آگاه بوده - گوید: در اول که امام به هرات بود، فقیر و تنگدست بود و چیزی نداشت و من در یکی از مدارس مجهول و گمنام او را دیدم که مریض بود. از تنگدستی خویش به من شکایت کرد. من از بازرگانان نامدار چیزی از زکوة مالشان بگرفتم و به وی دادم تا به خراسان برود.

۱. همدانی، فضل‌الله، جامع‌التواریخ، ۱۷۰، تهران، ۱۳۳۸ ه. ش.

اما بعضی گویند: چون فخر رازی از خوارزم به خراسان متوجه شد. هزار استر گوهر نشان با او بود، آنچه از زر و سیم داشت، به شماره نمی آمد! و آنگاه که مقدمه حاشیه او به مرز خراسان رسید، ساقیه^۱ آن در مرز خوارزم بود و این دارایی از امثال این مرد شگفت است^۲.

چون فخر رازی معروف شد و کم کم کتابهای او به ظهور رسید، مردم به تعلیم و تعلم آن مشغول شدند و کتابهای گذشتگان را فراموش کردند، و این بدان سبب بود که امام در تألیف و تصنیف و شرح کتابهای متقدمان روشی تازه و مردم پسند داشت.

۲. مقام امام فخر

امام در تاریخ معارف اسلامی از جمله کسانی است که به آسان نوشتن و عذویت بیان و تهذیب و پیراستن کتابهای مشکل و فنی مهارت خاصی داشته اند. نمونه کارهای امام در این راه، لباب الاشارات است که خلاصه پیراسته التنبیهات و الاشارات شیخ رئیس ابوعلی سیناست. والحق هنر کرده است، و از اینجاست که گفته اند:

فخر رازی علم را چی چی کند پیش طفلان ریزد و تی تی کند.
فخر رازی با اینکه در کار دیوانی بوده ولی در تمام مدت عمرش مشغول به تصنیف و تألیف و تدریس و موعظه بوده و این قول ازوست که می گفت: «من افسوس می خورم که هنگام صرف غذا، از اشتغال به علم و کسب معرفت باز می مانم!»^۳

گذشته از اینکه امام علاقه زیادی به کسب دانش داشته دارای ذهنی وقاد و فکری نقاد بوده و حتی در بعضی از علوم هم که تبحر و ورود کامل نداشته کتاب نوشته، از قبیل سرالمکتوم که در سحر و نیرنجات و بعضی خواص افلاک بحث می کند. همچنانکه امام در تألیف و تصنیف استاد بوده، در خطابه و وعظ نیز چیره

۱. حاشیه، شتران جوان - خدمتگاران؛ ساقیه، دنباله لشکر و فوج پسین از قشون [در اینجا: خدمتگاران و یا شتران] (غیاث اللغات).

۲. ابن القفطی، اخبار الحکماء، ۱۹۲، چاپ مصر.

۳. ابن ابی الاصبیعه، طبقات الاطباء، ۴۶۲، چاپ بیروت. وعین عبارت کتاب اینست «والله اتاسف من الفوات عن الاشتغال بالعلم فی وقت الاکل».

دست بود؛ زیرا بدو زبان تازی و پارسی موعظه می‌کرده و در حال وعظ به وجد می‌آمده و گاه گریه می‌کرده است. و آنانکه به فن خطابه و آیین سخنوری واقفند می‌دانند که این امر یکی از عوامل مهم ترغیب و اقناع مردم است.^۱

در شهر هرات، ارباب مذاهب و مقالات به محضر درسش حاضر می‌شدند و اشکال‌ها و سؤالات خود را از او می‌پرسیدند و او همه را به بهترین صورت ممکن جواب می‌گفت. به سبب وجود او و نفوذ مواعظ و سخنان وی جمع کثیری از کرامیان به مذهب تسنن برگشتند و امام در هرات به جایی رسید که او را شیخ الاسلام لقب دادند.^۲

چون امام در حکمت و کلام تبحر داشت و از ذوق شاعرانه هم بی‌نصیب نبود، آنگاه که استدلال می‌کرد، سخنش متین و استوار بود و زمانی که مقصودش ترغیب مردم بود به استادی و مهارت بی‌نظیری خلق را به انجام مقصود برمی‌انگیخت و بدین جهت بود که همه به مقام علمی او اعتراف داشتند، و او را به انواع می‌ستودند. از صفات مهم امام تکثیر و توفیر دلیل است بر اثبات یک مدعا، در دفتر هفتم مشنوی که منسوب به مولانا جلال‌الدین بلخی است چند بیتی آمده که مؤید این مطلب است:

کوه و دریا و درخت و برگ و شاخ	جمله مخلوقات این کاخ فراخ
شاهدی بر وحدت ذات خدا	دیده عقل ای برادر برگشا
فخر رازی رحمة الله علیه...	آن امین الله موثق علیه
غیر این جمله براهین و دلیل	بر کمال ذات خلاق جلیل
از کمال عقل فرد کم علیل	کرده اخراج او هزار و یک دلیل. ^۳
بعضی از معاصرانش او را از ارسطو و ابن‌سینا و بطلمیوس برتر و فاضلتر	
شمرده‌اند، چنانکه محمد بن عنین شاعر معاصر وی گوید:	
غلط امرء بأبی علی قاسه	هیئات قصر عن مداه أبوعلی
لو أن رسطاليس يسمع لفظة	من لفظة لعرتة هزة أفكل

۱. آیین سخنوری، نگارش مرحوم محمدعلی فروغی، ۳۰-۲۵، چاپ زوار، ۱۳۴۴ ه. ش.

۲. ابن‌خلکان، وفيات الاعیان، ۴۸/۲، چاپ تهران.

۳. در اینکه این ابیات از مولوی نیست، نگارنده شکی ندارد. فقط برای اطلاع خوانندگان نقل شد.

ولحار بطليموس لولاقاه من برهانه في كل شكل مشكل
ولو انهم جمعوا اليه تيقنوا ان الفضيلة لم تكن للاول^۱
یعنی آنکس که او را با ابوعلی سینا قیاس کرد اشتباه کرد چه ابن سینا از پی بردن
به غایت علم وی عاجز است. و اگر ارسطو یک لفظ از الفاظ وی را بشنود هر آینه لرزه
بر اندامش بیفتد و اگر بطلمیوس او را ملاقات کند از براهین وی که در هر مشکلی
می آورد، حیران می شود؛ و اگر جملگی آنان به پیش امام حاضر آیند، یقین کنند که
در برابر وی معلم اول را فضلی نیست.^۲

شک نیست که شاعر، اغراق بی اندازه کرده، ولی اهمیت و شهرت مقام و شان
بزرگ او را در علم می رساند. و گفته اند: وی به اندازه یی به قدرت بیان و نیروی
استدلال خود ممثن بوده که در برخی از بحث ها با گستاخی می گفت محمد تازی
چنان گفت و محمد رازی چنین گوید^۳ با اینکه اکثر دانشمندان به عظمت فخر
رازی و استادی او در فقه و اصول و کلام و حکمت اقرار کرده اند جماعتی هم این
مراتب را در او انکار می کنند. منکران او نیز دو طبقه اند: یک طبقه اهل دینند که البته
با هیچ حکمت دانی، چنانکه باید، موافق و سازگار نیستند. چه حرف حسابی این
است که این دو گروه، هر کدام روش جداگانه یی دارند. این یکی به عقل و برهان
متکی است و آن دیگر به نقل و نص و وجدان پای بند. گروه دیگر که با امام سازگار
نیستند عارفان و اشراقیان اند. مولانا جلال الدین، چنانکه در پیش نوشتیم، مقام
علمی وی را به ویژه در شیوه نگارش و بیان ستوده، اما روش فکری وی را نپسندیده
و او را به گمراهی منسوب داشته است:

پای استدلالیان چوبین بود پای چوبین سخت بی تمکین بود
صد هزاران زاهل تقلید و نشان افگندشان نیم و همی درگمان
اندر این ره گر خردره بین بدی فخر رازی رازدار دین شدی
با چنین عیب و نکالش ایعجب فخر دین خواهد که گویندش لقب^۴

۱. ابن عنین، دیوان، ۹۵، چاپ بیروت. ۱۹۷۱.

۲. ابن خلکان، وفيات الاعیان، ۴۹/۲؛ ابن ابی اصیبعه، طبقات الاطباء، ۴۶۴ چاپ بیروت؛
سبکی، طبقات الشافعية، ۸۵/۸. ناگفته نماند که سبکی دوبیت دیگر نیز در آغاز این شعر اضافه
دارد.

۳. بهاء ولد، معارف، ۱۶۵، چاپ ایران.

۴. مولوی، مثنوی، ۸۸/۱، چاپ علاءالدوله. این انکار مولانا ظاهراً دلیل های سیاسی هم

صاحب نزهة الارواح، شهرزوری، که خود روش حکمای اشراقی را پسندیده و شیخ اشراق را بزرگترین حکمای اسلام می‌داند، درباره امام گوید:

«با آنکه فخرالدین در علم فلسفه و حکمت تصنیف و تألیف کرده و در مدت حیاتش مشغول به تدریس آن بوده باز نمی‌توان او را در شمار حکمای متألهین و فلاسفه راسخین محسوب داشت. زیرا که اعتراضات و تشکیکات واهی که او بر سخنان فلاسفه و حکیمان پیشین کرده، ناشی از کجی ذهن و عدم فهم کلمات آنهاست. گرچه بیشتر این شبهات از ابوالبرکات یهودی است، ولیکن امام با شاخ و برگ زیاد آنها را به خود نسبت داده و جمعی را گمراه کرده و چون از فهم رموزات حکما عاجز بوده و از حقایق حکمت بویی به مشام جانش نرسیده، فقط اهتمامش به این بوده که سخنان مشائیان را تحریر و تقریر نماید و گاهی مختصر و زمانی مفصل، با شرح و بسط، بنویسد و به عبارات گوناگون و تفسیرهای مختلف درآورد و از ورقی به ورق دیگر و از چرکنویس به پاکنویس نقل کند، تا به آن مقصود خیالی و هدف واهی و جاه‌طلبی خود نایل گردد، و با این مایه گمان برده که از حکمای مبرز و فلاسفه الهی است و حال آنکه نه چنین است که او خیال کرده. چه هرکس بخواهد قلبش به نور معرفت روشن گردد و به انوار الهی و حقایق نامتناهی نایل شود و از ظواهر موجودات پی به باطن آنها ببرد، باید از علایق دنیوی خود را بری نماید و به عبادات و مجاهدات طولانی بپردازد و هوای نفس را مطیع و منقاد خود سازد تا حقایق موجودات بر او مکشوف شود؛ زیرا در این هنگام است که مسایل علمی را به چشم بصیرت می‌نگرد و مشکلاتش حل می‌شود، و چون فخرالدین از این عوالم بی‌خبر بوده و از ظاهر پی به باطن نبرده بوده از آن روی بر خطا رفته و واقف به حقایق فلسفه نشده است...

«و یکی از اصحاب امام گوید: بر امام وارد شدم، او را به حالت حزن و اندوه دیدم. جهت آن را پرسیدم. گفت: من در پاره‌یی از مسایل به خطا رفتم و تاکنون می‌پنداشتم که راه صواب رفته‌ام، اکنون به خطای خود معترفم و از فساد رأی خویشتن پریشان و مضطرب»^۱.

این بود رای بعضی از اهل حال و صاحب نظران اشراقی، حال ببینیم اصحاب

می‌داشته: فروزانفر، زندگانی مولانا، ۱۲-۱۰، چاپ زوار، ۱۳۵۴ ه. ش.

۱. شهرزوری، نزهة الارواح، ۷/۲-۱۴۶، ترجمه مرحوم دری.

قیل و قال و متفکران مشایی درباره او چه گفته‌اند و به چندش گرفته‌اند. می‌دانیم که فخرالدین کتاب اشارات ابن سینا را شرح کرده است. اما در این شرح نیز امام روش انتقاد شدید و خارج از حد معقول را از دست نداده است و انصاف این است که بیش‌تر آن انتقادات و اشکال‌ها وارد نیست. سپس محقق طوسی (وفات ۶۷۲ هـ) بر اشارات شرحی دیگر نوشته و داد سخن داده و بسیاری از اعتراضات امام فخر را جواب گفته و همچنانکه سیرت اوست، در نهایت مخالفت با امام، ادب را فرو نگذاشته و از او به شارح فاضل نام برده است، ما جهت تکمیل مقصود عین عبارات خواجه را از مقدمه شرح منطق اشارات ترجمه و نقل می‌کنیم:

«... از جمله کسانی که کتاب اشارات شیخ را شرح نوشته‌اند، فاضل علامه فخرالدین ملک مناظرین محمد بن خطیب رازی است.

او کوشیده که تا سرحد امکان، خفیات این کتاب را به روشن‌ترین تفسیری، آشکار کند و به نیکوترین تعبیری مبهمات آنرا توضیح دهد. جز اینکه.... با تمام اهتمام و جدیت خود، در رد بر صاحب کتاب راه مبالغه پیموده و در نقض قواعد وی از طریق اعتدال عدول کرده، بطوری که با همه آن مساعی جز بر قدح [= نکوهش] خویش نیفزوده است. از این روی یکی از ظریفان شرح وی را جرح [= زخم زدن] خوانده است؛ با این که شارحان را شرط است که نسبت به آن چه شرح آن را به عهده گرفته‌اند تا حد استطاعت و امکان خود بکوشند، و از آنچه تفسیر آن را عهده‌دار آمده‌اند بر وجهی که امکان دارد به دفاع پردازند تا شارح باشند نه ناقض و مفسر باشند نه معترض، مگر به چیزی برخوردند که محملی صحیح برای آن نتوانند یافت، که در این صورت باید با رعایت عدل و انصاف و دوری از جور و اعتساف [= ستمگاری] به طور تعریض یا بر وجه تصریح بر آن اشارت کنند و خواننده را آگاه سازند.»

سپس خواجه روش خود را در شرح اشارات بدین سان بیان کرده:

«از من خواست^۱ که با کمی بضاعت و بی‌مایگی در این فن و صناعت، آنچه در نظرم مقرر است و به فهم آن دست یافته‌ام تقریر کنم، معانی و مقاصد کتاب را روشن سازم، و اموری را که بر مبانی و قواعد آن مبتنی است، و من آن را از استادان معاصرو

۱. خواجه از این خواهند به تعبیر «بعض اجلة الخلان، من الاحبة الخلصان، و هو المجلس الرفیع رئیس الدولة و شهاب الملة، قدوة الحكماء و الاطباء و سیدالاکابر والفضلاء» یاد می‌کند.

بزرگان پیشین آموخته و یا از شرح امام فخر رازی و دیگر کتاب‌های مشهور استفاده و یا به نظر قاصر خودم استنباط کرده‌ام، بیاورم و به جواب از بعضی ایرادات فاضل شارح، که نسبت به مطالب کتاب وارد نیست، اشاره کنم و آنها را که وارد است با رعایت انصاف مورد اعتراف قرار دهم...»^۱

امام کلیات قانون تألیف بزرگ طبیب ابوعلی سینا را هم شرح کرده و ایراداتی کرده و اعتراض‌هایی وارد آورده که باز چون دقیق و وارد نبوده علامه شیرازی (در گذشته ۷۱۰ ه. ق.) آن اشکالات را رد کرده و در شرح کلیات قانون اغلاط امام را ظاهر ساخته است. بعضی از اشکالات فلسفی دیگر را که به نظر ملاصدرا هم ناروا و غیروارد بوده، صدرا در شواهد الربوبیه نقل کرده و گفته که امام غرض شیخ رئیس را نفهمیده است. ما برای آشکار شدن مطلب یکی از آنها را نقل می‌کنیم:

شیخ در طبیعیات شفاء درباره قوه وهم می‌گوید: «گویی که قوه وهمیه عینا همان مفکره و متخلیه و متذکره است و این قوه نیز - ذاتاً - همان قوه حاکمه می‌باشد که در حرکات و افعالش متخلیه و متذکره نامیده می‌شود».^۲ امام فخر در شرح این جمله گفته است: «این مطلب روشن می‌کند که رای شیخ در مورد این قوه‌ها مضطرب است».^۳

صدرا در جواب امام فخر گفته: آنچه شیخ در شفاء و قانون درباره این قوی گفته صحیح گفته است و آن کس که در سخن وی نظر کرده و گمان برده که، شیخ متردد است به خطا رفته و غرض وی را نفهمیده است.^۴ سخن درباره شرح اشارات بود. غیر از فخر رازی دیگران نیز از معاصران امام به این کتاب اشکال کرده‌اند و امام نیز از آنها با خبر بوده، ولیکن چون تنها اشکالات خویش را وارد می‌دانسته، لذا کسانی را که به اشارات شیخ انتقاد کرده‌اند، دعوت به تقوی و ترس از خدا کرده است!

۱. شهابی، محمود، مقدمه اشارات، ۱۰۰، چاپ تهران.

۲. ابن سینا، طبیعیات شفاء، ۱۹۸، چاپ تهران.

۳. شیرازی، ملاصدرا، الشواهد الربوبیه، ۱۹۵، چاپ دانشگاه مشهد «... وذلک یدل علی اضطرابه فی امر هذه القوى...»

۴. همانجا، ۱۹۶ «فقد اصاب الشيخ فيما قال في الشفاء والقانون. وأخطأ من ظن من الناظرين في كلامه أنه متردد في امر القوى و لم يفهم غرضه!»

در این باره زکریا محمد بن محمود قزوینی (درگذشته ۶۸۲ هـ. ق.) در کتاب آثار البلاد داستانی آورده که ترجمه‌اش این است:

«حکایت شده که فخرالدین به بخارا وارد شد و در آنجا شنید که یکی از مردم بخارا اشکالاتی بر اشارات ابوعلی وارد آورده ولی چون از ورود وی به بخارا آگاه شده به یاران و شاگردان خویش سفارش کرده که آنها را به امام نشان ندهند.» لیکن امام یکی از شاگردان او را راضی می‌کند که آن نوشته‌ها را یک شب به او امانت بدهد و چون به رسم عاریه آنها را می‌گیرد در یکشب همه آنها را ضبط می‌کند و فردای آن شب به محضر درس آن مدرس می‌رود و می‌گوید: «شنیده‌ام که اشکالاتی بر کتاب ابوعلی سینا وارد دانسته‌ای، آن‌گاه یک یک آن اشکال‌ها را برمی‌شمرد و کلام شیخ را توضیح می‌دهد و سپس می‌گوید: آیا از خدا نمی‌ترسی که ناهمیده و نادانسته بر آن بزرگوار اشکال می‌کنی و به خیال خویش تفسیر نادرست می‌نمایی؟»

آن شخص می‌گوید: «گمان می‌کنم تو فخر رازی باشی.» امام می‌گوید «گمانت درست است.»^۱ صاحب آثارالبلاد از امام فخر به بزرگی و عظمت یاد می‌کند. هم‌راز ابن عساکر به نقل از ابوهریره می‌گوید، که پیامبر اکرم (ص) گفت: خدای تعالی در هر قرنی کسی را برمی‌انگیزد تا مجدد آیین او باشد، آن‌گاه فخر رازی را مجدد آغاز سده ششم معرفی می‌کند، چه مجددان را بدین طریق نام می‌برد:

پس از پایان سده اول عمر بن عبدالعزیز، در سده دوم محمد بن ادریس شافعی، در سده سیم ابن سريج، در سده چهارم ابوبکر باقلانی، در سده پنجم امام ابوحامد محمد غزالی، و در آغاز سده ششم فخرالدین محمد بن عمر رازی.^۲

از جمله آن کسان که در تعریف و بزرگداشت فخر رازی قلم فرسایی کرده و او را یگانه زمان و فرید دوران و بی‌همتا گفته‌اند، ابن خلکان است که این عبارت نمونه‌یی از آنهاست:

«مناقب وی بالاتر از آن است که به شماره درآید و فضایلش نه چندان که محدود و محصورش توان کرد.» صاحب روضات پس از نقل عبارات ابن خلکان گوید: «پنهان نماند که آنچه صاحب وفیات در مدح این مرد و ستایش آثار او آورده بیان

۱. قزوینی، زکریای، آثارالبلاد، ۲۱۷، چاپ بیروت.

۲. خوانساری، روضات الجنات، ۷۰۱، چاپ تهران.

کننده جهت اتحاد او در مذهب، با فخر رازی است زیرا اصلاً تعصب او درباره کسانی که متمایل به مذهب وی بوده‌اند، بسیار است بل بنای کتاب او بر آن است که مذهب شافعی را رواج بخشد.^۱ اما آنطور که اهل تحقیق و نظر می‌گویند فخر رازی اهل تحقیق نبوده بلکه مدار تالیفات او بر جمع و اجمال و تفصیل گفتار دیگران بوده و اکثر اشتها را در بحث و الزام خصم، بنابراین بوده که شخصی بداخلاق و بدزبان بوده و غالب اوقات طرف مقابل را که در اصطلاح مانع یا مناقض گویند، ناسزا گفته و اذیت می‌کرده و به سبب تقرب او نزد پادشاه کسی قادر به مباحثه و مجادله با او نبود، و حتی آن گاه که با سلطان مباحثه می‌کرد خشن بوده ولیکن سلطان به احترام این که شاگرد وی بوده، تحمل می‌کرده است.»

«و نیز با آن که فخرالدین در فروع تابع شافعی و در اصول تابع ابوالحسن علی بن اسمعیل (درگذشته ۳۳۰ ه. ق.) بوده، حتی به این دومی هم ابقا نکرده و او را نیز به باد تهمت و انتقاد گرفته است و معروف چنین است که در مورد اشعری گفته: اشعری مردی جاهل و مسکین بوده که همیشه در مذهب جاهلیت سرگردان مانده است.^۲»

و اما اغلب انتقادهایی که وی به حکمت حکیمان پیشین کرده مأخوذ از نوشته‌های ابوالبرکات بغدادی (وفات ۵۴۷ ه. ق.) است و آنچه خود تصنیف کرده اغلب در علوم است که در آنها جاهل بوده و یا بصیرت نداشته است.^۳ این ابوالبرکات که صاحب روضات از او نام برده همان: هبة الله بن ملکا ابوالبرکات یهودی بغدادی است که در اواسط سده ششم زندگانی می‌کرده و در علوم یگانه زمان و در طب بسیار فاضل بوده است. در بغداد به کتب متقدمان و متأخران وقوف یافته و مطالعه کرده و آگاه شده و پس از فراغ از تحصیل و ممارست در خوانده‌های خود، کتابی پرداخته که آنرا المعبر نامیده و در آن جز از قسم

۱. این انتقاد که خوانساری از ابن خلکان کرده، به خود او نیز وارد است، زیرا وی نیز اشخاصی را که سنی بودندشان مشهورست شیعی قلمداد کرده، و مانند نورالله شوشتری در مجالس المؤمنین خود نیز شیعه تراس شده است؛ و یا از بدگویی به اهل سنت عین زبان و خامه خود را نگاه نداشته است.

۲. همانجا، ۷۰۱، چاپ تهران «ان الاشعری کان رجلاً جاهلاً مسکیناً متحيراً فی مذهب الجاهلیة». همانجا، ۷۰۱، چاپ تهران.

۳. همانجا، ۷۰۱، چاپ تهران.

ریاضی، منطق و طبیعی و الهی را به شرح نوشته است. عبارات او در این کتاب فصیح و مقاصد وی در این راه صحیح است، چنانکه یکی از مترجمان گفته: «این کتاب بهترین کتابی است که در این روزگار در این موضوع نوشته‌اند.»^۱ چون یکی از پادشاهان سلجوقی مریض شده او را به مدینه‌السلام خواسته و با طبابت وی شفا یافته، لذا او را مورد لطف و نوازش قرار داده و اموال و مراکب و عطایای فراوانش بخشیده است. گویند: چون ابوالبرکات به عراق برگشته شاعری ابن افلج نام او را هجو کرده و گفته است:

لنا طیب یهودی حماقة اذا تکلم تبدوفیه من فیه
 یتیه و الکل اعلى منه منزلة کانه بعد لم یخرج من التیه
 یعنی: ما را پزشکی است یهودی که حماقت او - آنگاه که تکلم می‌کند - از دهان وی آشکار می‌گردد. سرگردان است و بی‌راهه می‌رود و سگ در مرتبه و منزلت از او برتر است، تو گویی هیچ وقت از صحرای سرگردانی و حیرت، بیرون نخواهد شد. چون ابوالبرکات این شعر را شنیده، جز اسلام آوردن چاره‌یی ندیده، و ناچار اسلام آورده است! ولی سخن درست اینست که وی در جنگ میان المسترشد بالله خلیفه و سلطان مسعود سلجوقی به اسارت نیروهای مسعود درآمد و از بیم جان اسلام آورد. ابن القفطی یک مورد از طبابت‌های مهم او را نقل می‌کند که حاکی از دقت نظر و تبحر اوست. چون زمان مرگش فرا رسید وصیت کرد که بر سنگ مزارش بنویسند:

«هذا قبر او حد الزمان ابی البرکات ذی العبر صاحب المعبر.»

یعنی: این قبر یگانه زمان ابوالبرکات، صاحب معتبر است که در آن عبرت‌هاست.^۲

این که اغلب انتقادات امام فخر بر گرفته از ابوالبرکات یهودی است قبلاً شهرزوری هم بدان اشارت کرده بود ولی باید دانست که: اولاً اکثر مؤلفان و نویسندگان که کتاب و نوشته‌یی برای آیندگان باقی گذاشته‌اند مورد استفاده معاصران و آیندگان قرار گرفته، و هیچ عیب ندارد که کسی کتابی بخواند و از مطالب آن در کتاب خود بیاورد زیرا تار و پود هر کتابی از اقتباسات مولف از دیگران و اضافاتی که خود دریافته و بر

۱. ابن القفطی، اخبار الحکماء، ۲۴۵. «هو احسن کتاب صنف فی هذا الشأن فی هذا الزمان.»

۲. همانجا، ۶-۲۲۴، چاپ مصر.

آن کتاب می‌افزاید، تشکیل می‌یابد. و هیچ کس ادعا نمی‌تواند کرد که من کتابی نوشته‌ام که در آن از آثار تحقیق و نتایج فکری دیگران مایه نگذاشته‌ام. و آنکه کسی بگوید که تمام انتقادات وردهای فخر رازی عیناً از ابوالبرکات اقتباس شده، بی‌دلیل، باور نمی‌توان کرد و شهرزوری و صاحب روضات بر دعاوی خود دلیلی مقنع نیاورده‌اند. خوب گفته فیلسوف بزرگوار و نویسنده شوخ طبع فرانسوی ولتر^۱ (درگذشته ۱۷۷۸ م) که «کتاب‌ها از کتاب‌ها به وجود می‌آیند».

ثانیاً: بسیاری متن‌های فارسی و عربی داریم که مؤلفی از دیگری نقل کرده و یا عیناً در کتاب خویش آورده و صاحب نظران نیز به اصل آن پی برده‌اند، ولی احتمال انتحال نداده‌اند، با آنکه مؤلف از کتابی که استفاده کرده نامی هم نبرده است، مانند بسیاری از عبارات مقاصد الفلاسفه امام غزالی (۵۰۵-۵۴۰ هـ. ق.) که عیناً یا با مختصر تغییر از کتاب دانش‌نامه و نجات ابن سیناست و اگر بخواهیم در این موضوع بیشتر وارد شویم موجب اطالة کلام می‌شود.

غرض این جانب دفاع از فخر رازی و دیگران نیست چه آن بزرگان از دفاع ما بی‌نیازند، مقصود این است که بعضی اوقات تعصب چشم حقیقت‌بین افراد را مستور کرده، و از واقع‌بینی آنها مانع شده است.

از پیشینیان، فخر رازی، به غزالی علاقه و توجه مخصوص داشته و درو به چشم بزرگی نگریسته و چنانکه صفدی در ذیل وفيات ابن خلکان در ترجمه غزالی نقل کرده، در حق غزالی گفته است که:

«كان الله جمع العلوم واطلع الغزالي عليها = گویا خدا همه دانشها را جمع کرده و غزالی را بر تمام آنها آگاه کرده است!»^۲

۳. مؤلفات امام فخر. - از امام فخر آثار بسیار ذکر کرده‌اند که ما مهم‌ترین آنها را در ذیل نقل می‌کنیم:

۱. تفسیر قرآن معروف به تفسیر کبیر که خود آن را «مفاتیح الغیب» نامیده است. امام تمام عجایب و شگفتی‌های علوم را تا روزگار خویش در آن گرد آورده است. در پایان گفتار، درباره این کتاب سخن خواهیم گفت.

1. Voltaire.

۲. به نقل از همایی، جلال، غزالی‌نامه، ۳۹۰، چاپ اول.

۲. تفسیر قرآن معروف به تفسیر صغیر که خود آن را اسرارالتزیل و انوارالتأویل نامیده است.

۳. تفسیر سوره فاتحه که یک جلد جداگانه بوده، ولی ابن القفطی گوید که: در تفسیر سوره فاتحه، کتابی در ۱۲ جلد به خط ریز و کوچک خود نوشته است.

۴. المطالب العالیة در علم کلام. ولی ابن القفطی گوید: المطالب العالیة در حکمت است (تراجم، ۱۴۹). ولی ظاهراً قول ابن القفطی اشتباه است چه این کتاب در مطالب کلامی بحث می‌کند و ما بعداً یک مسأله از آن را در همین بخش از لحاظ خوانندگان گرامی خواهیم گذرانید.

۵. نهایه العقول؛ ۶. کتاب الاربعین فی اصول الدین؛ ۷. المحصل؛ ۸. البیان و البرهان فی الرد علی اهل الزيغ والطغیان؛ ۹. المباحث العمدیة؛ ۱۰. تحصیل الحق؛ ۱۱. تهذیب الدلائل؛ ۱۲. عیون المسائل؛ ۱۳. ارشاد النظار الی لطایف الاسرار؛ ۱۴. أجوبة المسائل البخاریة؛ ۱۵. المعالم در کلام؛ ۱۶. المحصول در اصول فقه؛ ۱۷. لباب الاشارات در فلسفه که خلاصه اشارات شیخ رئیس ابوعلی سینا است والحق امام در خلاصه کردن و پیراستن این کتاب هنر کرده است. این کتاب با اشارات شیخ در سال ۱۳۳۹ به کوشش شادروان محمود شهابی در تهران چاپ شده است.

۱۸. شرحی بر مفصل علامه جارالله زمخشری (وفات ۵۳۸ هـ. ق.).

۱۹. شرح وجیز غزالی، که آن را تمام نکرده و فقط فصل عبادات و نکاح را در سه جلد پرداخته است.

۲۰. شرح سقط الزند ابوالعلاء معری فیلسوف و شاعر بزرگ عرب (درگذشته ۴۴۹ هـ. ق.).

۲۱. در طب شرح کلیات قانون.

۲۲. الجامع الکبیر الملکی.

۲۳. تعجیز الفلاسفه به فارسی.

۲۴. المباحث المشرقیة در فلسفه.

۲۵. الزبدة.

۲۶. جامع العلوم معروف به «ستینی»، در تعریف و شرح ۶۰ علم از علوم غیر از کتاب‌های مزبور ابن القفطی در تاریخ الحکماء، ۳۰ تألیف دیگر از امام

فخر نام می برد که ما از نام بردن آنها تن می زنیم.

۲۷. شرح الاشارات.

۲۸. طريقة فی انخلاق.

۲۹. کتاب فی مناقب الشافعی.

۳۰. عیون الحکمة.

۳۱. شرح الاسماء الحسنی.^۱

۴. فخر رازی از نظرگاه ادب، فخرالدین غیر از مراتب علمی و فلسفی به سرودن شعر نیز می پرداخته، صاحب روضات یک رباعی و مرحوم هدایت در ریاض العارفین چهار رباعی از او نقل کرده اند، که در زیر می آوریم:

درویشی جوی و روی در شاه مکن وز دامن فقر دست کوتاه مکن
اندر دهن مار شو و مال مجوی در چاه بزی و طلب جاه مکن.
شگفت این جاست که با وجود این اعتقاد، فخرالدین شخصی متجمل و متمول بوده است. ابن القفطی رساله یی هم به نام «فی ذم الدنيا = در نکوهش دنیا» از امام یاد می کند که با مضمون این شعر بی تناسب نیست.

آن چهار رباعی که در ریاض العارفین آمده، بدین قرار است:

هر جا که ز مهرت اثری افتاده است سودا زده ای برگذری افتاده است
در وصل تو کی توان رسیدن کآنجا هر جا که نهی پای سری افتاده است!

کنه خردم در خور اثبات تو نیست و آرامش جان به جز مناجات تو نیست؛
من ذات ترا به واجبی کی دانم داننده ذات تو، بجز ذات تو نیست.

هرگز دل من ز علم محروم نشد کم ماند ز اسرار که معلوم نشد
با این همه چون بنگرم از روی خرد معلوم شد که هیچ معلوم نشد

ترسم بروم عالم جان نادیده بیرون شوم از جهان جهان نادیده

۱. سبکی، طبقات الشافعیة، ۸/۸۷؛ خوانساری، روضات الجنات، ۷۰۲؛ ابن القفطی، تاریخ الحکماء، ۶-۲۴۵.

در عالم جان چون روم از عالم تن در عالم تن، عالم جان نادیده^۱
و از اشعار عربی منسوب به او که با روحیات و عقاید وی نیز مناسبت دارد،
ابیات زیر است:

نهاية اقدام العقول عقال	واكثر سعى العالمين ضلال
ارواحنا في وحشة عن جسمنا	وحاصل دنيانا اذى و وبال
ولم نستفد من بحثنا طول عمرنا	سوى ان جمعنا فيه قيل و قالوا
و كم من جبال قد علت شرفاتها	رجال فزالوا والجبال جبال
و كم قدرأينا من رجال و دولة	فبادوا جميعاً مزعجين وزالوا ^۲

یعنی: نهایت کوشش و اهتمام خردها پای بند شدن است و به بن بست رسیدن و
بیش تر سعی جهانیان گمراهی است. جان‌های ما از آلودگی‌های جسم همواره در
غفلت است. و حاصل زندگانی دنیا، جز آزار و گناه چیزی نیست. از آن همه بحث‌ها
و جدال‌های طولانی برای زندگانی خود چیزی گرد نکردیم، جز اینکه انبار ذهن را از
قيل و قال دیگران آگندیم...

خوانندگان محترم در مطالب گذشته ملاحظه فرمودند که جماعتی از اشراقیان و
صاحب‌نظران، امام فخر را به باد ملامت و سرزنش گرفته متهمش ساخته‌اند که اهل
شک و تردید بوده و پای‌بند اصول عقلی و روش منطقی مرسوم حکیمان نبوده
است حتی گروهی از بزرگترین دانشمندان او را «امام المشککین» نامیده و سربه
سرش گذاشته‌اند و از جمله گفته‌اند: «شک‌ها و انتقادهای او نقد، ولی
جواب‌هایش نسیه بوده است!» حال بهتر است مطلب را بیش‌تر مورد بحث قرار
دهیم:

آنان که در فلسفه و ادبیات و نتایج فکری اقوام و ملل عالم مطالعه و تتبع کرده‌اند،
و بویژه تا حدود امکان خودشان، در ادبیات ایران و علوم عقلی اسلامی، بررسی و
دقت کرده‌اند می‌دانند که همه روشنفکران و صاحب‌نظران، کم و بیش چهار طبقه
بیش نیستند:

گروه اول فطرة شاعر و پرشور و پرحرارتند، و می‌توان قریب به یقین گفت که در

۱. خوانساری، روضات، ۷۰۲؛ هدایت، رضا قلیخان، ریاض العارفین، ۲۰۴، چاپ تهران،

۱۳۱۶ ه. ش.

۲. ابن ابی‌اصیبه، طبقات الاطباء، ۴۶۲، چاپ بیروت؛ سبکی، طبقات الشافعية، ۹۶/۸.

علم سطحی‌اند، بیشتر پای‌بند احساسات و الهامات دل‌اند و در بحر خیال و توصیف زیبایی‌ها و تشریح و تحلیل حالات درونی غوطه می‌زنند و اغلب اهل عقیده‌اند و به عقل و منطق اجازه مداخله در دین نمی‌دهند و می‌گویند: که حقیقت جز پیروی از اصول و مبادی دینی چیزی نیست:

محال است سعدی که راه صفا^۱ توان رفت جز در پی مصطفی^۱ گروه دوم طبقه‌یی هستند که در عالم جز خدا هیچ نمی‌بینند و همه اشیاء و اجسام جهان هستی را برآمده از هستی خدا می‌دانند و بلکه عین او، و شعر سعدی را بدینسان می‌خوانند:

«عاشقم بر همه عالم، که همه عالم اوست.»

این طایفه که عارفان و صوفیان و اصلاان بارگاه حقند، چون همه چیز را مظهر جمال حق می‌بینند البته خیرانگار^۲ و نیک بین‌اند. در نظر این گروه، جهان ما با آن که حباب روی آب را می‌ماند، ولیکن باز بهترین عوالم ممکن است و بهتر از این نمی‌تواند باشد، زیرا اصل و مبدء عالم نور مطلق و خیر محض است و البته از نور مطلق و خیر محض جز خیر و نور پدیدار نشود. پس جهان و هر چه در او هست از مظاهر طبیعت گرفته تا افعال و آثار بندگان، جملگی خیر است و برای بدبینی و شرانگاری محملی وجود ندارد.

گروه سوم خلاف گروه اول و دوم، مردمی بدبین‌اند، ترش‌رویی و تاریک‌بینی و ناله و شکایت، وصف حال عمومی آن‌هاست. به یک عبارت باید گفت: اینان بدبین‌اند و جهان هستی را از سر تا پا و از پایین تا به بالا پر از غم‌ها، اندوه‌ها، ناکامی‌ها، نامرادی‌ها، گریه‌ها، هجران‌ها و مانند این‌ها می‌دانند و مایه اصلی عالم وجود را آکنده از مصائب می‌پندارند و اگر درست‌بنگری و دقیق‌شوی می‌بینی: از مردن جوانان و بیچارگی مردمان بیش‌تر متاثرند و همیشه در باطن گرفتار استدلال‌های پیچ در پیچ هستند که اغلب بی‌نتیجه و یأس‌آور است.

تکیه این جماعت بر عقل است و منطق. بیش‌تر این جماعت اهل علمند و در اندوختن دانش و آگاهی زحمت بسیار کشیده‌اند و شبها در بستر خواب، از این پهلو

۱. سعدی، کلیات، ۲۱۹، چاپ فروغی.

بدان پهلوی غلتیده‌اند تا مشکلی را حل کنند و یا جمله‌یی را بفهمند، و از خصوصیات کسب علم یکی خستگی و زده شدن و سرگردانی و سرانجام شک و حیرت و تردید است. البته بوده‌اند و هستند گروه اندک که با یک پیاله از این صهبای دُردآلود مست شده‌اند بدانسان که دامنشان از دست رفته است. از سر این گروه باید گذشت که اینان نه عالمند بلکه متهم به علم‌اند! اما آن گروه که عظمت کار را می‌دانسته‌اند و با قدمی راسخ پای در راه نهاده‌اند، اگرچه در اول، دانش‌اندوزی، برای آن‌ها فریبنده بوده ولی کم‌کم که پیش رفته‌اند و به شناوری و غواصی پرداخته‌اند، دیده‌اند که راه به جایی نمی‌توانند برد و دانسته‌اند که هنوز ندانسته و مجهول بسیار است و آنچه انسان از طبیعت و اسرار وجود خویش دریافته، در برابر آنچه هنوز درنیافته و مهر مجهولی برخورد دارد، مصداق صفر دارد در مقابل بی‌نهایت. از این روی، گر جرأتی یافته‌اند بسان پورسینا گفته‌اند:

تا به جایی رسید دانش من تا بدانم همی که نادانم^۱
اما حیرت و سرگردانی که نشان بارز این گروه است و مشاهده مظاهر عدم و نیستی هیچ‌وقت از آن‌ها جدا نمانده است و اغلب چون خیام و ابوالعلاء معری با بدبینی و یأس گلاویز بوده‌اند، خیام گوید:

آنانکه محیط فضل و آداب شدند در بزم کمال شمع اصحاب شدند
ره زین شب تاریک نبردند برون گفتند فسانه‌یی و در خواب شدند
گروه چهارم کسانی هستند که خصوصیات طبقه اول و سوم را با هم دارند یعنی سخن آن‌ها هم متکی به علم و حکمت است، و هم چاشنی زده از شور و حال و مستی و عشق.

این طبقه البته بدبختی‌های بشر را به عمق طبقه سوم در می‌یابند، و مانند آن گروه نیز در وصف این مظاهر ناکامی‌ها و بدبختی‌های بشر چیره دست و ماهرند لیکن بر ریش طبیعت تَفّ سربالایی می‌اندازند و از راه دیگر می‌روند. اگر از میهن خودمان مثالی یاد کنیم، هم نظیر خیام فیلسوف و حکیم‌اند و هم چون سعدی پرشور و عشق پیشه. لیکن چون از حکمت و فلسفه سرخورده‌اند به شعر و شور و مستی روی آورده‌اند. خیام با کمال تحیر و حیرت می‌پرسد:

اجزای پیاله‌یی که درهم پیوست بشکستن آن روا نمی‌دارد مست

۱. این شعر از شهید بلخی است، و به نام ابن سینا معروف شده است.

چندین سرودست نازنین از سردست با مهرکه پیوست و به کین که شکست؟!
لیکن حافظ همین مضمون را در قالبی دلپذیرتر و شورانگیزتر می‌ریزد و تلخی
این حقیقت را از کام شنونده و خواننده زایل می‌کند:
با صبا در چمن لاله سحر می‌گفتم

که شهیدان کی اند این همه خونین کفن؟
گفت: حافظ من و تو محرم این رازنه‌ایم

از می لعل حکایت کن و شیرین دهان^۱
مقصود بیان شعر و شاعری نبود. خواستم بگویم اغلب آنان که به یک جرعه از
سرچشمه دانش سیرآب نشده‌اند و در پی علم و دانش رفته‌اند و عظمت مجهولات
را در برابر معلومات خویش دریافته‌اند، حیرانی و نگرانی باطنی به آن‌ها دست داده،
و این تنها صفت خیام و ابوالعلاء و فخر رازی یا آناتول فرانس و شوپنهاور نیست.
شرح حال و ترجمه احوال اغلب بزرگان مشحون از این نگرانی‌هاست و حیرانی‌ها.^۲
آن چند بیت هم که از امام فخر نقل کردیم نشان دهنده روحی حیران و جانی
سرگردان است که البته راه به جایی نبرده است. از این رو، برخی از انتقادهای بزرگان
علم یا ارباب دیانت از بزرگی مقام وی نمی‌کاهد بلکه معلوم می‌دارد مجهولی دارد و
نتوانسته پی به حقیقت آن ببرد و اقرار بدین ضعف اگر هنر نیست عیب هم نیست.
زیرا که از قدیم گفته‌اند: «گفتن نمی‌دانم نیمی از دانش است».

روح بدبینی و یأس در آثار او نیز به چشم می‌خورد و این نکته را استنادهای او به
اشعار ابوالعلاء معری (وفات ۴۹۹ ه. ق.) نیز تأیید می‌کند. زیرا هم در تفسیر کبیر و
هم در آثار دیگرش پس از بحث دراز در مطلبی، سخن را با یک یک دوبیت از اشعار
وی به پایان می‌برد.

۵. عقیده ابن خلدون درباره امام فخر، ابن خلدون (درگذشته ۸۰۸ ه. ق.) مورخ
و فیلسوف نامدار تونس در کتاب بسیار نفیس خود مقدمه تاریخ فصلی مشبع و
مفید در علم کلام آورده و پس از دقت و موشکافی و اظهار نظر درباره این علم و

۱. دیوان، ۲۶۷، قزوینی غنی.

۲. برای اطلاع بیشتر از این بحث: بحثی در تصوف، به قلم مرحوم دکتر قاسم غنی تهران، ۱۳۳۱
ه. ش. (از انتشارات مجله یغما).

مسایل آن می‌گوید: تا دوره امام الحرمین ابوالمعالی جوینی، مباحث کلامی با مطالب فلسفی در هم آمیخته بود تا اینکه امام ابوالمعالی در این راه کتاب شامل خویش را املا کرد و سخن را در آن به نهایت رسانید و شرح و تفصیلی هر چه تمامتر از این علم داد و فصول و مسائل آن‌ها را مرتب و مدون کرد. سپس آن را در کتاب ارشاد خلاصه کرد، و مردم در اصول عقاید خویش آن را به منزله امام و مستند خود قرار دادند. پس چون علوم منطقی انتشار پیدا کرد و در اطراف و اکناف ممالک اسلامی پراکنده گشت، مردم به خواندن و فهمیدن آن مشغول شدند و از اینجا بود که کم‌کم میان فلسفه یونانی و کلام اسلامی امتیاز پیدا شد و مباحث و مسایل آن دو از هم دیگر جدا گشت.

سپس می‌گوید: و نخستین کس که در این راه، به طور مستقل و با دقت نظر کتاب نوشت و توانست اصل بالا را در تألیفات خود رعایت کند، امام ابو حامد غزالی بود، و تنها کسی که پس از او به طرزی صحیح از او پیروی کرد امام فخرالدین رازی معروف به ابن خطیب بود.

اما پس از وی باز چندی این اختلاط و آمیزش پیش آمد، چه بیش‌تر عالمان به فلسفه مشغول شدند و یا اصطلاحات کلامی را در فلسفه و اصطلاحات فلسفی را در کلام وارد ساختند. در صورتی که مباحث این دو علم از هم جداست. متکلم، در حقیقت حارس و نگاهبان اصول عقاید مردم است و می‌کوشد اصول عقاید را از نظرگاه دین و با اتکاء به عقل تحکیم کند، اما فیلسوف به حقایق اشیاء نظر دارد و صحبت از این دارد که ما کجا بوده‌ایم و کجا هستیم و چرا هستیم و به کجا می‌رویم؟ و هیچ الزامی نمی‌بیند که از دین و مبادی دینی پیروی کند، و چون این مباحث مخلوط شده است از این روی، رد نوشتن بر معارضان و مخالفان دین مشکل شده، لیکن هر کس بخواهد بر فیلسوفان و مخالفان اسلام رد بنویسد، لازم است که به کتاب‌های امام محمد غزالی و امام فخر رازی بنگرد و در معنای کتاب‌های این دو تعمق کند. زیرا اگرچه در این کتاب‌ها مخالفت‌هایی با اصطلاحات قدیم دانشمندان کلام - که مصطلحات و مسائل آن‌ها محدود و قلیل بوده - به چشم می‌خورد اما از اختلاط مسائل و التباس موضوعات خبری نیست و مسایل کلامی به مطالب فلسفی آمیخته نشده است.^۱

۱. «من اراد ادخال الرد علی الفلاسفة فی عقایدہ بکتب الغزالی و الامام ابن خطیب فانها

۶. امام و فرقه‌های دیگر

پیش از این هم گفتیم امام در سخنوری و ایراد خطابه بسیار زبردست بود، و سخنان او از چاشنی کلام و صوفیگری و فلسفه و اشعار شاعران بزرگ خالی نبود، و نیز گفتیم که وی در فروع دین مذهب شافعی داشت. از این روی، روزگار او مجالی بود برای پیشرفت کار شافعیان و رواج عقاید ایشان. محمد بن عنین که پیش از این یاد کردیم در آغاز مدیحه خود از امام فخر و قدرت او در کوبیدن غیر شافعیان از متکلمان و فقیهان - می‌گوید که:

«با وجود او همه بدعت‌های چندین صدساله فرو مرد، چنانکه دیگر جلاء و روشنی نتوانند یافت، اسلام [یا مذهب ابوالحسن اشعری و محمد بن ادریس شافعی] به وجود او به بالاترین درجات ممکن رسید. و ادیان دیگر هم پست و خوار گشتند...» امام فخر با مایه فراوان علمی و نیروی بیان و وابستگی به دیوان برای داعیان مذاهب دیگر مجالی برای عرض عقیده و بیان حقایق ایمانی خود نمی‌داده است. ولی آنها نیز بیکار نمی‌نشستند، و او را آزار می‌رسانیدند. یکی از این گروه، کرامیان بودند که سرانجام از دست زبان او به تنگ آمدند و در طعامش زهر ریختند که به نظر گروهی امام به سبب همین مسمومیت درگذشت. از داستانهای عجیب امام با کرامیان یکی دیگر این بود که: نامه‌هایی چند پراز دشنام و بدگویی نوشتند و بر منبر او نهادند و چندین بار این کار را تکرار کردند. امام سرانجام از این کار سخت برآشت و نامه‌یی را بر فراز منبر برای شنوندگان خود خوانده آنگاه در جواب کرامیان گفت:

در این نامه‌ها به پسر من نسبت بدکاری داده و زنم را و غلامم را نیز بدکاره قلمداد کرده‌اند. اگر این نسبت‌ها درست باشد باید بگویم: پسر من جوان است و جوانی شعبه‌یی از دیوانگی است ولی امیدوارم از آن کار بد باز آید و توبه کند؛ اما زنان و غلامان را امانت کمتر باشد مگر خدا آنها را از بدکاری نگاه دارد. با وجود همه اینها در این نامه از پسر یا زن یا غلام من مطلبی نیامده بود دال بر اینکه بگویند: خدا جسم است، و یا او شبیه آفریدگان خویش است، و یا خدا دست و پا و خواهش نفسانی

دارد، شما انصاف دهید که کدام یک از ما راه یافته‌تر است!^۱

اسمعیلیان یا باطنیان نیز از او دلخون بودند و از نیش زبانش به تنگ آمده بودند تا اینکه امام چند روز پیایی در درس خود اظهار کرد که: این ملاحظه برای درستی عقاید خود برهان قاطعی ندارند. یک اسمعیلی مأمور شد و در حلقه درس به گروه شاگردان امام پیوست و پیوسته در تقرب می‌افزود. روزی به امام گفت: سؤالی محرمانه دارم. و امام را به کتابخانه خصوصی برد، و او را به چالاکی تا بالای سر برداشت و بر زمین نهاد و کاردی از لای کتاب برکشید و برگلوی پیرمردِ امام نهاد و گفت: این برهان ماست! ترا نمی‌کشم، اما باید قول بدهی که پس از این از اسمعیلیان بدنگویی... امام با منت پذیرفت و از فردا در بحث جانب احترام و مماشات پیش گرفت.

روزی یکی از شاگردان از امام پرسید:

- مگر در اصول عقاید استادی در باب اسمعیلیان تغییری حاصل شده است؟
امام گفت: البته، زیرا من برهان قاطع آنها را در دستشان دیده‌ام!^۲

بخش دوم

۷. اندیشه‌های فلسفی

کتاب‌های امام در سادگی نظیر ندارد و در استواری عبارات و صحت مطالب آنها نیز جای شک نیست، و در نظر محققان ارزش بسیار دارد. جز این که در این کتاب‌ها بعضی عقاید ابراز کرده و مطالبی گفته که هم خلاف عقاید جمهور مردم بوده و هم مخالف نظرات حکیمان بزرگ. ما در زیر بطور اجمال به چند مسأله مهم که معروف اهل علم هست، و امام در آن با حکیمان دیگر اختلاف دارد اشارتی می‌کنیم:

الف - یکی از آن مسایل، مسأله علم است.

پیش از همه باید دانست که «علم» در اصطلاح بیشتر حکیمان یونان و اسلام یکی از کیفیات نفسانی است. این گروه چون بخواهند از مطلب مذکور بحث کنند در دو مقام از آن بحث کنند:

نخست در اینکه: علم از چه مقوله است و حقیقت آن چیست؟

۱. سبکی، طبقات الشافعیة، ۸/۸۹.

۲. همدانی، فضل‌الله، جامع‌التواریخ، ۷۳-۱۷۰، چاپ تهران.

دوم: در اینکه علم چگونه حاصل می شود یعنی چطور می شود که صورت اشیاء خارجی در ذهن آدمی ارتسام می یابد. برخی از حکیمان اسلام را اعتقاد بر این است که علم از مقوله «فعل» است یعنی علم زمانی حاصل می گردد که نفس آدمی بر سبیل تدریج روی امور و اشیاء خارجی تأثیر نماید و تأثیر ذهن در شیء خارجی حد و تعریف فعل است.

جماعتی دیگر علم را از مقوله انفعال می دانند و می گویند: علم زمانی در نفس ناطقه انسانی حاصل می شود که ذهن از امور خارجی و موجودات جهان بیرون متأثر شود. و می دانیم که تأثر از شیء خارجی حد و تعریف انفعال است.

اما امام فخر، خلاف این عقاید معروف، گوید: علم، از کیفیات نفسانی نیست: نه از مقوله فعل است و نه از مقوله انفعال، بلکه علم از مقوله اضافه یا «نسبت» است. یعنی علم برای آدمی وقتی دست می دهد که نفس ناطقه انسان با شیء خارجی نسبتی پیدا کند. بحث در حقیقت علم و پیدا کردن قول واقعی و صحیح در این مورد خود تحقیقی جداگانه می خواهد و مقالاتی دراز. صدر را هم در اسفار بحثی عمیق در این موضوع کرده و معتقد شده که علم از اقسام وجود است و چون وجود تحت هیچ یک از مقولات جوهر و اعراض در نمی آید. از این روی، علم نه از مقوله جوهر است و نه از مقولات عرضی. فعلا ما از این مطلب می گذریم.

صحبت ما در این بود که امام فخر علم را از مقوله اضافه می داند، باید دانست که حکیمان اسلامی این قول فخر را به چند دلیل نمی پذیرند و مردود می دانند.

اولاً: اگر علم از مقوله اضافه باشد یعنی نسبت نفس باشد با شیء خارجی، باید علم شخص به نفس خود حاصل نشود، زیرا همانطور که او معتقد است و ما هم می دانیم اضافه، نسبت میان دو چیز است و در این مورد بیش از یک چیز که همان نفس آدمی باشد، چیز دیگری نیست؛ دو دیگر آنکه اگر علم اضافه باشد علم به معدومات محال و ناممکن می نماید؛ سه دیگر آنکه اگر علم از مقوله اضافه باشد، باید اول دو طرف حاصل باشد، و حال آنکه در علم فعلی خلاف آن مشهود است. زیرا نخست علم و بعد از آن معلوم حاصل می گردد. بعضی از محققان احتمال داده اند که شاید مراد فخر از اضافه، اضافه اشراقی نفس به معلومات خارجی باشد که در این صورت راهی بدهی است و معقولیت دارد، اما به نظر این جانب این قول با روش تحقیق و مطالعات فخر رازی سازگار نیست، با آنکه در تصوف و مباحث

اشراقی نیز دستی داشته است.

ب: یکی دیگر از مسایلی که امام با دیگران در آن اختلاف دارد مسأله تصدیق است. بدین معنی که علم یا تصویری است ساده یعنی حکمی با آن نیست؛ یا اینکه تصدیقی است که عبارت از حکم باشد به ایجاب یا به سلب.

اما امام فخر گوید: تصدیق عبارت از حکم تنها نیست، بلکه مجموع تصور محکوم علیه و محکوم به و نسبت حکمیه، تصدیق را ایجاد می‌کند. به عبارت فنی، حکیمان دیگر این تصورات سه گانه را شرط حکم می‌دانند ولی امام آنرا شطر حکم یعنی جزو آن. و از این جا است که مرحوم سبزواری در منظومه منطق می‌گوید:

الارتسامی من ادراک الحجا

اما تصور، یکون ساذجا...

او هو تصدیق هو الحکم فقط

و من یرکبه فیرکب الشطط

یعنی: آن چه از ادراک حجا [= عقل] در نفس انسان مرتسم می‌شود یا تصور است که ساده و بی حکم می‌باشد و یا تصدیق است که فقط حکم است و آن کس که تصدیق را مرکب از شروط سه گانه به اضافه حکمی دانسته مرتکب اشتباه شده است^۱ و از جمله اخیر مراد او امام فخر رازی است.

ج: حکیمان و عارفان و اهل تحقیق [= صوفیان و اشراقیان] بحث دارند در این که آیا: ملک افضل است یا انسان. غالب حکیمان و عارفان برآنند که انسان افضل و اشرف از ملک است چنان که خواجه نصیرالدین طوسی گفته:

الانبياء افضل لوجود المضاد^۲ (= یعنی: پیامبران برتر از فرشتگان‌اند به سبب آنکه در آنها هم عقل و هم شهوت است.) ولی با نیروی ایمان و اتصال به مبدء،

۱- سبزواری، هادی: شرح منظومه، ص ۷، چاپ ناصری؛ خوانساری، محمد: قوانین منطق صوری ۱/۱-۷-۳۰-۲۸، ۱۳۴۶ ه. ش؛ قمشه‌یی، مهدی، حکمت الهی، ۷۸، تهران، ۱۳۴۵ ه. ش.

۲. نقد المَحْصَل، ۳۷۱، دانشگاه تهران، به اهتمام شیخ عبدالله نورانی؛ کشف المراد، ۵۰۶، ترجمه مرحوم شعرانی.

شهوة خویش را منکوب و سرکوب کرده به تمکین و جاه از ملک درگذشته‌اند. و حال آن که فرشتگان، وجودشان مخمر از عقل و نور است و جز نیکی نتوانند کرد.

حدیثی هم از پیامبر نقل کرده‌اند که می‌گوید:

«خدای بزرگ فرشتگان را آفرید و به آنها عقل عطا کرد و چهارپایان را آفرید و شهوت را در وجود آنها جایگزین کرد. سپس آدمی زادگان را آفرید و در وجود آنان هم عقل و هم شهوت گذاشت. حال اگر عقل او بر شهوتش غالب آید، برتر از فرشتگان باشد و آن کس که شهوت وی بر عقل او غالب آید از چهارپایان پست‌تر گردد.»^۱

مولانا جلال‌الدین بلخی در این معنی گوید:

<p>در حدیث آمد که یزدان مجید یک گره خود جمله عقل و علم وجود نیست اندر عنصرش حرص و هوی یک گروه دیگر از دانش تهی او نبیند جز که اصطبل و علف این سوم هست آدمی زاد و بشر نیم خر، خود مایل سفلی بود تا کدامین غالب آید در نبرد عقل اگر غالب شود پس شد فزون شهوت از غالب شود پس کمتر است آن دو قوم آسوده از جنگ و حراب و سنائی گوید:</p>	<p>خلق عالم را سه گونه آفرید آن فرشته است و نداند جز سجود نور مطلق زنده از عشق خدا همچو حیوان از علف در فربهی از شقاوت غافل است و از شرف از فرشته نیمی و نیمی زخر نیم دیگر مایل علوی بود زین دو گانه تا کدامین برد نرد! از ملایک این بشر در آزمون از بهایم این بشر ز آنک ابتر است وین بشر بادو مخالف در عذاب...^۲</p>
--	---

<p>در تو هم دیوی است و هم ملکی ترک دیوی کنی ملک باشی می‌بینید مولوی و سنائی نیز آدمی زاده را به شرط تقوی و رعایت اصول انسانی برتر از فرشته می‌دانند.</p>	<p>هم زمینی به قدر، هم ملکی در شرف برتر از فلک باشی^۳</p>
--	---

اما امام فخرخلاف حکیمان و بسیاری از متکلمان قایل است به این که: فرشتگان

۱. سیوطی، الجامع الصغیر، ۱/۱۹۲، قاهره، ۱۳۲۵ ه. ق.

۲. مولوی، مثنوی، ۳۶۳/۴، چاپ علاءالدوله. جراب = مُحاربه = پیکار.

۳. طریق التحقيق، ۱۲۱، مدرس.

برتر از پیامبران و آدمیانند. در کتاب المطالب العالیة و تفسیر کبیر بیست دلیل عقلی و نقلی آورده که نقل و بحث در تمام آنها چندان مفید فایده نیست. برای نمونه دلیل بیستم را که مهمترین دلیل هم هست ترجمه می‌کنیم:

«فرشته داناتر از بشر است و داناتر، بی شک برتر نیز هست. اما بیان این که فرشته داناتر است از دوراه ممکن است:

نخست این که محمد (ص) از جبریل می‌آموخت چنان که در قرآن گفته: «علمه شدید القوی»^۱ و معلم از نظرگاه دانش بیش‌تر از متعلم است.

دوم این که علوم دینی بر دو قسم است:

علم اصول و علم فروع، در مورد علم اصول باید گفت که محال است جبریل و محمد (ص) در آن کمبودی داشته باشند، چه این تقصیر، موجب جهل به خداوند است و در مورد این هر دو نفر محال است. ولیکن علم به کیفیت مخلوقات خدا و حصول علم به عجایب و غرایب و کرسی و لوح و قلم و بهشت و دوزخ و طبقات آسمان‌ها و اجرام اختران، جبریل را جملگی این امور قابل رؤیت هست و او احوال طبقات عناصر و مراتب معادن و گیاهان و جانوران و اوضاع دریاها و کوه‌ها و صحراها را می‌بیند، و این بدان سبب است که مسکن وی در آسمان‌ها است و تمام این امور را می‌تواند مشاهده و ملاحظه بکند و همه فرشتگان که بر این جایگاه‌ها گمارده و موکل‌اند، در این راه او را پیروی می‌کنند. پس ثابت می‌شود و شکی باقی نمی‌ماند که علم وی را، با علم و آگاهی هیچ بشری - در این مورد - وجه نسبتی وجود ندارد. و اما علم فروع - باید دانست که این علم جز به طریق وحی حاصل نمی‌شود و بناچار این علم برای محمد (ص) و سایر پیامبران، جز به واسطه جبریل ممکن نیست، و آنکه محمد (ص) جز به شریعت خویش - چنانکه باید - به شرایع دیگر آگاه نیست و به شرایع آسمان‌ها و عرش و کرسی و لوح و قلم نیز واقف نیست. و بالعکس جبریل به تمام امور آگاهی کامل دارد پس ثابت می‌شود که در علم اصول و فروع هیچ مناسبتی میان بشر و فرشته، یا پیامبر و جبریل نیست و از این جا لازم می‌آید که جبریل برتر و داناتر باشد»^۲

۱. قرآن، آیه ۵ سورة النجم (۵۳).

۲. چهارده رساله، چاپ دانشگاه، ۱۳۴۳ ه. ش.، ۱۹۳، به کوشش سید محمد باقر سبزواری؛ و بهائی، کشکول، ۱۷۸/۲، چاپ کتابفروشی ادبیه تهران.

این قول امام فخر بود. اما دیگران چه گفته‌اند؟ از مولانا جلال‌الدین بشنوید.
احمد ار بگشاید آن پر جلیل تا ابد مدهوش ماند جبریل^۱

چند رساله از امام به زبان فارسی نقل می‌کنند که اخیراً چاپ هم شده. در این رسایل فخر رازی بیان مطلب‌های مشکل را به زبان فارسی، خوب از عهده برآمده و دقت کرده است. پیش از این کرامیه و عقایدشان را به اجمال یاد کردیم. حال گوییم: بیشتر مطالب این رساله‌ها در رد برکرامیان و اسمعیلیان است. به عنوان مثال از این رسایل یک دلیل او را که در نفی مکان و جهت از ذات باری تعالی است و در آن روی سخن امام با کرامیان است، نقل می‌کنیم:

«... و جماعتی می‌گویند که هر چه موجود است، او را شکلی و مقداری و حدی باید، و هر چه چنین نبود، او خود موجود نبود. بدان که این سخن باطل است و بر بطلان این سخن ما را دلایل بسیار است. برهان نخستین آن است که هیچ شک نیست که زید و عمرو و جمله اشخاص انسانی در معنی حقیقت انسانیت یکی‌اند و تفاوت که هست به صفات دیگر است ماورای معنی انسانیت که قدر مشترک است. و چون این معلوم شد، گوییم: آن معنی که حقیقت انسانیت است و او یک معنی است، اگر گویی کوتاه است، باید که دراز انسان نبود و اگر گویی دراز انسان است باید که کوتاه انسان نبود، و اگر شرط آن حقیقت آن بود که بیرون عالم باشد باید که آنچه اندرون عالم باشد، انسان نبود؛ و اگر شرط آن حقیقت آنست که اندرون عالم بود باید که بیرون عالم انسان نبود. و چون هم دراز و هم کوتاه و هم داخل عالم و هم خارج عالم، انسان است نه دراز است و نه کوتاه و نه خارج عالم و نه داخل عالم. پس درست شد که ما حقیقتی معلوم می‌توانیم کرد که آن حقیقت را شکل معین و مقداری معین و مکانی معین نبود پس آنچه خصم گفت:

هر چه او را شکلی معین و مقداری معین و حیزی معین نبود او موجود نبود، این سخن، باطل است.^۲

۱. مثنوی، ۴/۴۲۵، چاپ علاءالدوله.

۲. چهاره رساله، دانشگاه، ۱۹۵، چاپ آقای سید محمد باقر سبزواری. امام فخر درباره این موضوع، در تفسیر کبیر به تفصیل مفصلاً بحث کرده است. طالبان نگاه کنند به تفسیر مزبور، ۱۷۰/۲-۱۶۶؛ ۲۳۸/۲-۲۱۵؛ ۶/۲۷-۳۳، چاپ مصر، مطبعة البهية، ۱۹۳۴.

۸. نکاتی از تفسیر امام فخر

تا روزگار امام، و حتی تا این اواخر هیچ تفسیری سراغ نیافته‌اند که مفصل‌تر از تفسیر کبیر او باشد.

اما روش تفسیر امام که مورد اعتراض عده‌یی قرار گرفته، به سبب آنست که: جابجا افکار حکیمان و فیلسوفان و متکلمان و طبیعت‌شناسان را نقل، و سپس تأیید یا رد کرده است. یکی از محققان اهل تفسیر در این باره گوید:

«... اما امام فخر رازی کتاب خود را پر از سخنان حکیمان و فیلسوفان کرده، و از سخنی به سخن دیگر رفته - چه سخن از سخن می‌شکافد - به حدی که ناظر در این کتاب به شگفتی می‌افتد، و از خود می‌پرسد که آیا در علم تفسیر به این درازی سخن می‌گویند، و اصلاً به این مباحث نیازی هست؟ از این روی برخی از ظرفاء گفته‌اند: در تفسیر امام همه چیز است مگر تفسیر!»^۱ و یکی از نکته‌سنان به زبان پارسی گفته است: بیهوده سخن به این درازی تفسیر کبیر فخر رازی! برخی گفته‌اند: در این تفسیر امام تا سوره روم یا سوره عنکبوت پیش رفته، و آنگاه شاگردش شمس‌الدین ابن الحوئی آن را به پایان آورده و تکمیل کرده است گروهی گویند: خود امام آنرا تکمیل کرده، ولی با مراجعه به متن تفسیر امام فخر قول نخستین تأیید می‌شود.^۲

از این نکته که بگذریم، باید بگوییم که امام در تفسیر خویش در بیان مطالب دینی و تلفیق آن‌ها با احادیث نبوی هنر را به حد اعجاز رسانیده، و گذشته از اینکه در نهایت جزالت نوشته، سادگی و سهولت را فرو نگذاشته، و هر جا که لازم دیده یک مطلب را چندین بار تکرار کرده است، زیرا تکرار به نظر وی سبب جایگزینی مطلب در ذهن می‌شود.^۳ همچنین برای بیان یک مفهوم از الفاظ مختلف سود جسته و آنرا

۱. مقدمه مجمع‌البیان، طبرسی ۶/۱، چاپ صیدا، ۱۹۵۴: «فیه کل الشیء الا التفسیر».
 ۲. أسدی، تقی‌الدین ابن القاضی، طبقات النحاة و اللغویین، ۲۱۶، به تحقیق دکتر محسن عیاض، چاپ نجف ۴-۱۹۷۳: «... وصل فیه الی الروم او العنکبوت، واکمله تلمیذه شمس‌الدین ابن الجوئی [ظ: الحوئی]...»

۳. تفسیر کبیر، ۹۸/۲۵ «التکریر فی الذهن یفید التقریر»

مایه فصاحت دانسته است.^۱

اینک نمونه‌هایی از تفسیر برخی آیات را در زیر نقل می‌کنیم تا دقت نظر و وسعت آگاهی او بیشتر معلوم گردد، و نیز برخی از عقاید ویژه او اطلاع حاصل شود:

۱. جهان یکی نیست

در تفسیر «رب العالمین» گوید: عالمین عبارت است از همه موجودات، جز خدا. و همه آنها منقسم بر سه قسم است: ۱. متحیزات؛ ۲. مفارقات؛ ۳. صفات. اما متحیزات، یا بسائط است یا مرکبات. بسائط عبارتست از: افلاک، اختران، امهات. اما مرکبات عبارت از موالید ثلاثه است. ولیکن باید دانست که دلیلی نیست که جسم منحصر در این سه قسم باشد، و این به دلیل آنست که در جای خود ثابت شده است که در خارج این عالم خلایی وجود دارد که آنرا نهایت پیدا نیست، و نیز ثابت شده است که خدای بزرگ بر خلق همه ممکنات قادر است پس خدا تواناست که بیرون از این عالم هزاران هزار عالم بیافریند، به نحوی که هر یک از آنها بزرگتر و کلان‌تر از این عالم باشد، و هر کدام آنها آنچه را این عالم از عرش و کرسی و آسمانها و زمین و ماه و آفتاب دارند، دارا باشند، و دلایلی که فیلسوفان در اثبات یگانگی عالم می‌آورند ضعیف و رکیک است و برپایه مقدماتی واهی است، و ابوالعلاء معری نیک می‌گوید:

یا ایها الناس کم لله من فلک تجری النجوم به والشمس والقمر
هین علی الله ما ضینا و غابرنّا فما لنا فی نواحی غیره خطر^۲

و معلوم است که بحث از اقسامی که برای متحیزات یاد کردیم، شامل هزاران هزار مسأله است. بلکه اگر انسان همه آن مسایل را ترک کند و فقط بخواهد که به شگفتی‌های معادنی که در دل کوهها از نوع فلزات و سنگهای صافی و کبریتها و زرنیخ و املاح بوجود آمده پی ببرد؛ و یا اینکه عجایب احوال گیاهان و گلها و برگها و میوه‌ها را بشناسد، و یا عجایب اقسام جانوران و چهارپایان و وحوش و پرندگان و حشرات را بداند، پیش از آنکه اندکی از آنها را دریابد، عمرش به آخر آید، چنانکه خدای بزرگ گفت: «... و اگر آنچه در زمین از درخت هست قلم باشد، و دریاها و زیاد

۱. همانجا، ۱۱۹/۳: «الاختلاف فی اللفظ أدل علی الفصاحة...»

۲. معری، ابوالعلاء، اللزومیات، ۳۱۳/۱، چاپ بیروت، ۱۹۶۱ م.

آنرا مدد رساند، کلمات پروردگار را بن درنیاید!^۱ و این جمله را که در باب عالم و قدرت پروردگار بیان کردیم، در زیر معنی: «رب العالمین» جای دارد.^۲

۲. آنکه خود را یافت یزدان را شناخت

حدیثی است معروف که از پیامبر نقل می‌کنند که گفت: «من عرف نفسه عرف ربه = هرکس که خود را شناخت، پروردگار خود را بشناسد.» معنی این سخن آنست که: هرکس خویشتن را به ناتوانی و قصور شناخت. خدای خویش را به قدرت و قهر می‌شناسد، و هرکس که جهل و نادانی خود را دریافت، کمال فضل و عدل پروردگار خویش را در می‌یابد، و آنکس که پریشانی حال خویش را دریافت، پروردگار خویش را به کمال و جلال تواند شناخت. پس شناخت کمال پروردگار موقوف بر فهم نقص خویشتن است.^۳

۳. رمز قرآن

گفته‌اند: «همه علوم در کتب اربعه^۴ مندرج است، و چکیده همه علوم آنها در قرآن است، و علوم قرآن در سوره فاتحه است، و علوم فاتحه در «بسم الله است.»^۵ امام فخر گوید: مقصود از همه علوم، رسیدن بنده است به پروردگارش، و این «بسم الله» بای الصاق است که بنده را به پروردگارش پیوند می‌دهد، و آن کمال مطلوب است.^۶

۴. نکته‌ی عارفانه و حکیمانه

چنین شنیدم که شیخ ابوالقاسم [سلیمان بن ناصر] الانصاری^۷ (وفات، ۵۱۲ هـ ق)

۱. «ولو أن ما فی الارض من شجرة أقلام والبحر يمده من بعده سبعة أبحر ما نفدت کلمات الله...» (سوره لقمان، ۳۱/ آیه ۲۷) باید دانست که مراد به عدد هفت یا هفتاد، کثرت و زیادت است. چنانکه امام فخر رازی خود گوید: «إذا ارید بیان الکثرة، ذکر الت السبعة.» (تفسیر کبیر، ۱۵۸/۲۵، چاپ مصر).

۲. رازی، امام فخر، تفسیر کبیر، ۷/۱-۶، چاپ مصر.

۳. همانجا، ۹۱/۱، چاپ مصر.

۴. گویا مقصود از کتابهای چهارگانه: تورا و انجیل و قرآن و زیور داوود یا صحف ابراهیم است.

۵. نظیر سخنی است که گفته‌اند: «العلم نقطة کثره الجاهلون» و ملا صدرای شیرازی در شرح آن سخنانی محققانه گفته است. اسفار ۱/۳۳-۳۱ چاپ سنگی تهران.

۶. تفسیر کبیر، ۹۹/۱، چاپ مصر.

۷. از این ابوالقاسم انصاری، شهرستانی دوبار با اکرام تمام یاد کرده (نهایة الاقدام، ۱۵ و ۳۸، اکسفورد، ۱۹۳۴، طبع الفرد گیوم) و او را «استاد» و «امام» و «ناصر السنة» نامیده، و کتابهای القنیه و شرح الارشاد را بدو منسوب می‌دارد.

می‌گفت: شیخ ابوسعید بن ابی‌الخیر (درگذشته ۴۴۰ هـ) را با استاد ابوالقاسم قشیری (درگذشته ۴۶۵ هـ. ق.) اتفاق ملاقات افتاد. قشیری گفت: محققان گویند: «چیزی را ندیدیم مگر اینکه پس از آن خدا را دیدیم». شیخ ابوسعید گفت: «این مقام مریدان است، اما محققان چنین‌اند که چیزی نبینند مگر اینکه خدا را پیش از آن دیده باشند!» امام فخر گوید: تحقیق کلام اینست که انتقال از مخلوق بسوی خالق اشاره به برهان آن است، ولیکن باز آمدن از خالق بسوی مخلوق برهان لم و پرواضح است که برهان لم شریف‌تر و برتر است.^۱

۵. نهایت، بازگشت به بدایت است

بنده از حالت نخستین که حالت گمنامی و جهالت است، آغاز می‌کند، و اندک اندک در مقامات بندگی و عبودیت برتر می‌رود و ترقی می‌کند، تا چون به آخرین مراتب وسع و طاقت خود رسید، و در عالم مکاشفات و انوار داخل گشت کم‌کم فروتر می‌آید تا اینکه در بحر توحید فانی گردد. پس اینست معنی آنچه گفته‌اند: که «نهایت، بازگشت به بدایت است».^۲

۶. خدای را جوهر نتوان گفت

فیلسوفان ذات باری را جوهر خوانند، و ترسایان نیز چنین گویند، ولیکن متکلمان از آن امتناع کنند. فیلسوفان گویند: مراد از جوهر، ذاتی است که از محل و موضوع بی‌نیاز است، و خدای تعالی چنین است، پس واجب است که جوهر باشد. جوهر بر وزن فوعل است، و اشتقاق آن از جهر است^۳ که به معنی ظهور است، و جوهر را برای آن جوهر گویند که شاخص است و دارای حجم. پس جوهر بودنش به اعتبار آن است که ظاهرالوجود است. و اما حجم داشتن، جزء جوهر نیست، بلکه یکی از اسباب جوهر بودن است. و خدای بزرگ به حسب کثرت دلیل بر وجودش،

۱. رازی، فخر، تفسیرکبیر، ۱/۱۰۱، چاپ مصر. سبزواری در معنی این دو برهان می‌گوید:
 برهاننا باللم و الان قسم
 علم من العلة بالمعلول لم
 و عکسه ان ولم اسبق
 و هو باعطاء الیقین اوثق!
 (منظومه، «منطق»، ۹۱، چاپ ناصری)

۲. رازی، فخر، تفسیرکبیر، ۱/۱۰۷، چاپ مصر. «النهاية، رجوع الى البدایة».

۳. در اینکه اصل جوهر، از گوهر پارسی است، شکی نمی‌توان کرد. ولیکن در برخی کتب لغت تازی از قبیل لسان‌العرب و قاموس ریشه آنرا جهر دانسته‌اند.

ظاهرتر از هر ظاهری است، پس شایسته‌ترین ذاتی برای جوهریت هموست. اما متکلمان گویند: همه مسلمانان از اطلاق این لفظ بر ذات باری امتناع کرده‌اند، پس امتناع از بکار بردن آن واجب است^۱

۷. خدای در اصل خود آی بوده!

اینک در فارسی ذات باری را خدا می‌گویند، به سبب آن است که حق تعالی به ذات خویش واجب است، چه خدای در پارسی مرکب است از: خود که معنی آن ذات شیء و نفس و حقیقت آنست، و از: آی که از فعل جاء آمده است^۲. پس وقتی گوییم: خدای یعنی: آنکه به نفس خویش در وجود آمد. بدین تفسیر که دادیم خدای در فارسی همان واجب‌الوجود در تازی و در زبان فیلسوفان است^۳.

۸. بهشت آدم، در روزی زمین بوده

در تفسیر آیه: «یا آدم جای‌گیر تو وزنت در بهشت، و بخورید در آن هر چه خواهید...»^۴ گوید: در اینکه بهشت مذکور در این آیه، در زمین است یا آسمان؟ اختلاف کردند؛ و اگر به فرض در آسمان است آیا سرای پاداش و بهشت جاودانی است یا نه؟

ابومسلم اصفهانی (در گذشته حدود ۳۲۴ هـ. ق.)، و ابوالقاسم بلخی (در گذشته ۳۱۷ هـ. ق.)^۵ گفتند: این بهشت در زمین بوده، و اهباط^۶ را به معنی انتقال از بقعه‌یی به

۱. تفسیر، ۱/۱۲۵، چاپ مصر.

۲. باید مانند نظامی بگوییم:

گر ترا این حدیث روشن نیست عهده بر راوی است بر من نیست
زیرا گفته‌اند العَهْدَةُ عَلَى الراوی وَ لَيْسَ عَلَى الحاکِی حَرْجٌ.

۳. تفسیر کبیر، ۱/۱۲۹، چاپ مصر.

۴. «یا آدم اسکن أنت و زوجک الجنة و کلا منها رغداً...»

۵. برای شرح ترجمه او ابن‌خلکان، و فیات الاعیان، ۱/۲۷۳، چاپ تهران.

۶. اشاره است به آیه: «فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ... إِلَى قَوْمِهِ وَقَلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ...» (آیه‌های ۳۷-۳۵) مولوی در اشاره بدین آیت گوید:

طفل تا گویا و تا پویا نبود
چون فضولی گشت و دست و پا نمود
جانهای خلق پیش از دست و پا
چون به امر «اهبطوا» بندی شدند
مرکبش جز گردن بابا نبود
در عنا افتاد و در کور و کبود
می‌پریدند از وفا اندر صفا
حبس خشم و حرص و خرسندی شدند.
(مثنوی، نیکلسن، ابیات ۶۲۳ تا ۶۲۶).

بقعه دیگر گرفتند. چنانکه خدای تعالی جای دیگر گفت «أهبطوا مصرأ = فرود آیید در مصر» و در این باره دلایلی گفتند:

۱. اگر این بهشت، سرای پاداش، یا بهشت جاودانی می‌بود، و آدم در آن سکنی داشت، ابلیس او را فریب نتوانستی داد و او را نمی‌گفت که: «آیا ترا راهنمایی کنم به سوی درخت خلد، و فرمانروایی بی‌زوال؟»^۱ و صحیح نبود که بگوید: «شما را نهی نکرد پرورگارتان از این درخت جز به علت اینکه دو فرشته شوید، یا از جاودانان باشید.»^۲

۲. هرکس وارد این بهشت شود، دیگر از آن بیرون نرود، چنانکه خدای تعالی گفت: «و ما هم منها بمخرجین»^۳ = و آنها از آنجا بیرون نیابند.

۳. هنگامی که ابلیس از سجده بر آدم سرباز زد، نفرین شد، پس با وجود خشم الهی قادر نبود تا به بهشت جاودان درآید.

۴. بهشتی که سرای پاداش است، نعمت آن فانی نشود، چنانکه گفت: «میوه آن دائم و سایه آن نیز چنین است.»^۴ و باز گفت: «و اما کسانی که نیک‌بخت شدند، در بهشت جاودانه باشند.»^۵ و اگر این بهشت همان است که آدم در آن بود، فانی نمی‌شد، لیکن فنا می‌پذیرد؛ چه گفت: «جز ذات او همه چیز فانی می‌شود.»

۵. در حکمت پروردگار روا نباشد که آفرینش را در بهشت جاویدان آغاز کند زیرا در آنجا تکلیفی وجود ندارد، پس باید بهشت مذکور جایی باشد که در آنجا وعده و وعید و ترغیب و ترهیب مفهوم داشته باشد و مردم کارهای نیک و بد بکنند تا پاداش اعمالی که در کتاب کریم ذکر شده، مصداق پیدا کند.

۶. نزاعی نیست در اینکه خدا آدم را در زمین خلق کرد،^۶ و در این قصه هم یاد نشده که خدا آدم را به آسمان برد؛ و اگر خدا این کار را کرده بود، از اموری بود که ذکر آنها لازم است، زیرا انتقال انسان از زمین به آسمان از بزرگ‌ترین نعمت‌هاست. و این

۱. «هل أدلك على شجرة الخلد و ملک لا یلی» (بقره، ۲، آیه ۱۲۰)

۲. بقره، ۲ / آیه ۳۴. ۳. حج، ۱۵، آیه ۴۸.

۴. «أكلها دائم و ظلها...» (رعد، ۱۳ / آیه ۳۵).

۵. «و اما الذین سعدوا ففی الجنة خالدین فیها...» (سوره هود، ۱۱ / آیه ۱۰۸).

۶. بدلیل آیه «انی جاعل فی الارض خلیفة» (بقره، ۲، آیه ۳۰).

عدم ذکر، خود دلیل بر آنست که این انتقال صورت نگرفته است، و همه این امور که گفتیم مؤید آن است که بهشتی که خدا آدم را به سکونت در آن فرمان داده بود، غیر از بهشت خلد است.^۱

قول دوم آن است که ابوعلی جبایی (در گذشته ۳۰۱ هـ. ق.) گفت: بهشت منظور در این آیه همان است که در آسمان است. و دلیل بر آن اینست که خدای تعالی می‌گوید: «از آن فرود آیید.»^۲ و اهباط نخستین، از آسمان هفتم به آسمان نخستین بوده، و اهباط دوم از آسمان نخستین به زمین بوده است.

قول سوم، که قول بیشتر مفسران و اجماع اشاعره است اینست که: این بهشت همان سرای پاداش و بهشت خلد است، و دلیل بر آن اینست که: الف و لام در کلمه الجنة عهد ذهن راست و اشاره به معهودی ذهنی است. و بهشتی که معهود و معلوم مسلمانان است همان: سرای ثواب و بهشت جاودان است، پس واجب است که لفظ را بدان حمل کنند.

قول چهارم آنست که: همه این امور ممکن است و دلایل نقلی، ضعیف و متعارض است. پس توقف و ترک قطع در این باب واجب است و خدا به مراد خویش داناتر!^۳

از همین مختصر که درباره بهشت نقل شد، صاحب نظران و متأملان به وسعت اطلاع امام از مذاهب مفسران و نحله‌های متکلمان و دقت نظر و غوررسی وی در باب مسائل دینی می‌توانند پی ببرند.

۱. آیا حافظ نیز بر این عقیده بوده است که می‌گوید:

پیوند عمر بسته به مویی است هوش‌دار
غمخوار خویش باش غم روزگار چیست؟
معنی آب زندگی و روضه ارم
جز طرف جویبار و می خوشگوار چیست؟
(دیوان، غزل ۶۵، ۶-۴۵، چاپ قزوینی).

۲. «اهبطوا منها...» (بقره، ۲/ آیه ۳۸).

۳. رازی، فخر، تفسیر امام فخر، ۳/ ۶-۵، چاپ مصر.

۹. همه معجزات انبیاء عقلاً ممکن است^۱

ممکن است پرسند: چگونه ممکن است که از سنگی کوچک نهرهای بزرگ بدر آید؟ جواب این خواهند آنست که گوییم: از دو حال بیرون نیست؛ یا این مرد به وجود خدای فاعل مختار و قادر معتقد است یا نیست، اگر معتقد هست سؤال بی مورد است، چه او قادر است که جسم را هر طور که بخواهد بیافریند، چنانکه دریاها و دیگر امور را می آفریند؛ و اگر معتقد نیست، هیچ فایده در بحث از معانی و تفسیر آیات قرآن با او نیست!^۲ و این جواب در مورد همه استبعادها و انکارهای گروه منکران و شکاکان، درباره معجزاتی که خدا در قرآن از زنده کردن مردگان، و شفا دادن کور و پیس و غیره بیان کرده، صادق است.

اما فیلسوفان در این باب رأی جازم نتوانند داد؛ زیرا عناصر اربعه نزد ایشان هیولای مشترکی دارد، که کون و فساد می پذیرد، و نیز ممکن است که هوا مبدل به آب شود و برعکس آن. و این چنانست که گویند: چون هوا در کوزه یی سیمین داخل شود منجمد می گردد، آنگاه در کناره های کوزه، قطرات آب جمع می شود. و گویند: این قطرات بدان سبب بوجود می آید که هوا به آب مبدل می گردد. از این استدلال - فی الجمله - می توان دریافت که انقلاب امور به یکدیگر در عالم کون و فساد جایز است، و حوادث عالم پایین تابع امور علوی و فلکی است. پس غریب نیست که حادثه یی فلکی - به فرمان خدای بزرگ - پدید آید و موضوعی را هم که در آیه بدان اشارت رفته، موجب شود؛ پس ثابت شد که فیلسوفان خود جزماً و قطعاً به فساد و امتناع این امر نمی توانند رأی بدهند.^۳

۱۰. ماهیت باران چیست؟^۴

می گویند: آیا واقعاً باران از آسمان می بارد یا از ابر یا چنانکه برخی فیلسوفان گویند از تأثیر آفتاب در زمین پدید می آید؟ و بیان آن چنین است که: خورشید بر زمین می تابد، و از آن بخارهایی متصاعد می شود، و چون این بخارات به سوی زمین

۱. این شرح را، امام فخر در تفسیر آیه: «و اذا استسقى موسى لقومه فقلنا اضرب بعصاك الحجر، فانفجرت اثنتا عشرة عينا...» (بقره، ۲/۶۰) آورده است.

۲. علمای اصول نیز در زمان بحث گویند «اختلاف مبنایی در بحث بجایی منتهی نمی شود».

۳. رازی، امام فخر، تفسیر کبیر، ۳/۷-۹۶، چاپ مصر.

۴- در تفسیر آیه «وما أنزل من السماء من ماء فأحيا به الارض بعد موتها» (سوره ۲ آیه ۱۶۴).

فرو می آید، ذرات مزبور بهم می پیوندند، و تبدیل به قطرات باران می شود.
در جواب گوییم: البته باران از آسمان فرو می آید. چنانکه خدای بزرگ در قرآن می گوید؛ و او در خبر خویش صادق است، و چون قادر است که آب را در ابر نگاه دارد، چه مانعی دارد که آنرا در آسمان نگاه دارد؟

و اما قول کسانی که می گویند: باران از بخارات دریاها بهم می رسد، در نفس خود ممکن و پذیرفتنی است، لیکن اعتقاد جازم بدان جز با انکار خدای فاعل مختار و اعتقاد به قدم عالم ممکن نیست، و این کفر است، زیرا وقتی قایل شدیم که خدای فاعل مختار، قادر به آفریدن جسم است، چگونه ممکن است به گفتار آنان دل بدهیم و یقین کنیم بر اینکه باران از بخارهای دریاها و رودخانه ها بهم می رسد؟^۱

۱۱. تفسیری فلسفی بر یکی از آیات

در تفسیر آیه ۴۰ از سوره عنکبوت (۲۹) که می گوید: «همه را به گناهانشان گرفتیم. پس، از آنها کسی بود که بر او سنگریزه فرستادیم، و کسی بود که فریادی بلند او را بگرفت، و کسی بود که او را به زمین فرو بردیم، و کسی بود که در دریا غرقش کردیم. و خدا بر آن نبود که برایشان ستم کند، ولیکن آنها بر خودشان ستم می کردند»^۲، چنین آورده است:

خدا در این آیه، چهار چیز یاد می کند: عذاب به سنگریزه؛ و گفته اند: با سنگ تافته که روی هر یک می افتاد می سوزاند و از سوی دیگر برون می آمد. و در آن اشارت به عذاب آتش است؛ و عذاب به صیحه که هوای متموج [موج یافته] است. زیرا گفته اند: سبب صوت، تموج هوا و رسیدن آن به پوستی است که در سوراخ گوش قرار دارد و آنرا ضماخ گویند، این صوت به پوست مذکور برخورد می کند و محسوس می گردد؛ و عذاب به خسف که عبارت از غلتانیدن و فرو بردن در خاک است؛ و عذاب غرق که به وسیله آب صورت می گیرد. پس چون دقیق شوی می بینی عذاب با همه عناصر اربعه انجام گرفته، و انسان مرکب از این چهار عنصر است و قوام و بقای وی وابسته به آنهاست پس چون خدا خواست که انسان را هلاک کند، آنچه را که مایه هستی او بوده، موجب نیستی او می کند، و آنچه را که سبب بقاء

۱. رازی، امام فخر، تفسیر کبیر، ۲۲۳/۴، چاپ مصر.

۲. «... فکلا أخذنا بذنبه فمنهم من أرسلنا علیه حاصباً و منهم من أخذته الصیحه...».

وی بود، وسیله فناء وی می سازد^۱.

مراتب موجودات^۲

حکیمان گویند: خدا تام است یا فوق تمام. و اشیاء را چهار قسم دانند:

۱. ناقص؛ ۲. مکتفی؛ ۳. تام؛ ۴. فوق التمام.

ناقص: چیزی است که آنچه او را بایا و لازم است، با او نیست، مانند: کودک و بیمار و نابینا.

مکتفی: چیزی است که آنچه نیازمندیهایش را برطرف کند، او را داده‌اند، مانند انسان و حیوانی که ابزارهای لازم را برای دفع آفات و غیره دارند ولیکن همواره در معرض تحلیل و زوال هستند.

تام: چیزی است که همه امور که او را لازم و جایز است او را مهیاست، اگر چه بدانها نیازی نداشته باشد. مانند فرشتگان مقرب، که ایشان را درجات ثابتی است که فزونی و کاستی نگیرد. چنانکه جبریل گفت: «اگر یک سرانگشت فراتر روم، بسوزم»^۳ و خدا از قول فرشته گفت: «و هیچیک ازمانیست که مقامش معلوم نباشد»^۴ فوق تمام و او کسی است که همه امور لازم و جایز او را حاصل است، و همگنان برای رفع نیازهای خود محتاج او هستند، و دارای همه صفات کمال و نعوت جمال است. پس او تام و فوق تمام است، و این جمله هو الحق اشاره به همین معنی است^۵.

۱۲. اهل خیر اندک‌اند

باید دانست که اشاره به کمبود نیکوکاران در قرآن زیاد است. خدا می‌گوید: «اندکی از بندگان من سپاسگزارند» و همو از زبان ابلیس حکایت می‌کند که گفت: «بیشترشان را سپاسگزار نیایی» و سبب این قلت آنست که اسباب و موجبات کشش

۱. رازی، فخر، تفسیر کبیر، ۶۷/۲۵، چاپ مصر.

۲. «ذلک بأن الله هو الحق و أن ما يدعون من دونه الباطل و أن الله هو العلی الکبیر» (لقمان، ۳۱/ آیه ۳۰).

۳. سعدی در بوستان (۱۲، چاپ فروغی) اشاره به این کلام کرده گوید:

بدو گفت سالار بیت الحرام که ای حامل وحی برتر خرام
بگفتا فراتر مجالم نمساند بماندم که نیروی بالم نماند
اگر یک سرموی برتر پرم فروغ تجلی بسوزد پرم.

۴. «وما من الا له مقام معلوم» (صافات، ۳۷/، آیه ۱۶۴).

۵. رازی، فخر، تفسیر کبیر، ۱۶۱/۲۵، چاپ مصر.

انسان به سوی این دنیا زیاد است و از جمله آنها حواس ظاهری و باطنی است که ده تا باشد، و شهوت و غضب و قوای طبیعی هفتگانه، و مجموع آنها ۱۹ تا است که بر در دوزخ تن ایستاده‌اند. و همه مردم را به سوی نفس پرستی و دنیا و لذات حسی می‌خوانند.

اما داعی بسوی حق و دین، جز عقل نیست. و استیلاء قوای حسی و طبیعی بر بیشتر مردم از تسلط نیروی عقل زیاده‌تر است. از این روست که اهل خیر و نیکان کم‌اند و بدکاران و نابکاران فراوان!

۱۳. نفس انسانی چیست؟

گوییم: نفس انسانی عبارت از جوهری نورانی و روحانی است که چون به بدن تعلق یافت، پرتو آن در همه اعضاء پدیدار گردد؛ و آن حیات است، و زمان مرگ تعلق آن از ظاهر و باطن بدن هر دو منقطع می‌گردد، و آن موت است.^۱

۱۴. عقل هیچ کاره است^۲

«خدا روزی را برای هر که می‌خواهد بسط می‌دهد، و برای هر که می‌خواهد آنرا تنگ می‌گیرد» و دلیل این سخن آنست که ما، مردم را در وسعت و تنگی روزی گوناگون می‌بینیم، و ناچار این کار سببی دارد، و این سبب، دانایی یا نادانی آدمیزاده نیست، زیرا می‌بینیم که عاقل توانا در نهایت تنگدستی و فقر زندگانی می‌کند، و نادان بیمار و ناتوان در غایت فراخی و کامگاری.

و نیز سبب این امر طبایع و ستارگان و افلاک نیست، زیرا در آن ساعت که پادشاهی بزرگ از مادر زاده می‌شود، گروه بسیاری از مردم و جانوران جز انسان نیز زاده می‌شوند، و نیز جهانی از گیاهان نیز در این ساعت می‌رویند و بوجود می‌آیند، لیکن چون بادیده حق بین می‌نگریم، و در حدوث همه این اشیاء در آن ساعت باریک می‌شویم، مشاهده می‌کنیم که همه آنها از لحاظ سعادت و شقاوت مختلف‌اند؛ پس می‌فهمیم که مؤثر در سعادت و شقاوت، طالع یا بخت نیست. و چون همه این اقسام باطل شد، معلوم می‌شود که: مؤثر در عالم جز خدای بزرگ نیست. و بدین برهان عقلی قاطع ثابت می‌شود که خدای تعالی راست گفت: ان الله یبسط الرزق لمن یشاء و یقدر...^۳ و شاعر نیک گفته است:

۱. همانجا، ۱۹۷، چاپ مصر. ۲. همانجا، ۲۸۴/۲۶، چاپ مصر.

۳. در تفسیر آیه: «ان الله یبسط الرزق لمن یشاء و یقدر...» (زُمر، ۳۹/ آیه ۵۳).

فلا السعد يقضى به المشتري و لا النحس يقضى علينا الزحل
و لكنه حكم رب السما و قاضى القضاة تعالى وجل^۱
۱۵. سخنی از سقراط

در تفسیر آیه ۸۳ از سوره مؤمن (۴۰ = غافر) که می‌گوید: «چو پیامبرانشان با معجزات به سوی آنها آمدند، شاد شدند بدانچه از دانش نزد آنان بود، و در رسیدشان عقوبت آنچه استهزاء می‌کردند»^۲، چنین آورده است:
... آن علمی که این کافران بدان شادمان شدند، کدام بود؟ در آن چند وجه گفتند: نخست اینکه مراد به آن اموری است که آن را علم می‌نامند، و آن عبارت بود از شبهاتی که خدا در قرآن از آنها حکایت می‌کند؛ مانند اینکه گفتند: «لو شاء الله ما اشركنا ولا آباءنا».

قول دوم اینست که جایز است مراد به این علم، علوم فیلسوفان باشد، زیرا وقتی آنها به وحی الهی گوش می‌دادند، آنرا دفع می‌کردند، و علوم پیامبران را در جنب علوم فیلسوفان کوچک و حقیر می‌دانستند. و درباره سقراط گفته‌اند که بعثت یکی از پیامبران را شنید، او را گفتند: چه باشد اگر به سوی او بروی. سقراط گفت: «ما گروهی هستیم که هدایت یافته‌ایم و به هادی و راهنمای دیگری نیاز نداریم»^۳.



آنچه در این چند صفحه آوردیم، حاصل سیر کوتاهی بود که در تفسیر امام کرده

۱. همانجا، ۲۸۹/۲۶، چاپ مصر. ملاحظه می‌فرمایند که مسأله‌ی بدان مشکلی را که مورد بحث هزاران متفکر و دانشمند بوده، به چه آسانی حل کرد؟ باید گفت: «آفرین بر نظر پاک خطا پوشش باد؟» - معنی شعر اینست که می‌گوید: به سعادت، مشتری حکم نمی‌دهد، و زحل موجب نحوست و شقاوت نمی‌گردد؛ ولیکن این امور حکم پروردگار آسمان است که داور داوران است و بزرگوار و بلند است.

۲. «... فلما جاءتهم رسلهم بالبينات فرحوا بما عندهم من العلم و حاق بهم ما كانوا به يستهزئون».
۳. رازی، امام فخر، تفسیر کبیر، ۹۱/۲۷. - شک نیست که اولاً: این سخن از سقراط نیست، و امام به سبب دشمنی با افکار فیلسوفان این سخن را بریافته است. همو در آخر شرح اشارات ابن‌سینا آورده که: من عقاید فیلسوفان و افکار ابن‌سینا را رد و تزییف کردم، تا سخنان اشعری را به کرسی بنشانم و از مذهب او و اسلام دفاع کنم؟ ثانیاً: در صدر اسلام میان مسلمین هیچ یک از علوم فیلسوفان رواج نداشت، تا آیه مربوط به آن علوم باشد، زیرا اعراب بی‌خبرترین مردم از مظاهر فرهنگ و تمدن و فلسفه بودند.

بودیم، و در این راه تنها به ذوق شخصی رفتار کرده ایم. خوانندگان بصیر و نقاد خرده نگیرند، زیرا بحث و انتقاد و تفصیل بیشتر در این باب نیازمند دفتر دیگری است.

فصل دوازدهم
خواجه نصیرالدین طوسی
(۶۷۲-۵۹۷.ق.)

مقدمه

دربارۀ سده هفتم هجری

«علم و حکمت بدست این ایرانی در
دورترین نقطه‌های بلاد مغول رفت، تو
گویی نور تابان بود در تیره شامی.»^۱

سده هفتم هجری بدون شک سخت‌ترین ایام تاریخ ایران است، چه این ایام مصادف با ترکتازی و حمله قوم خونخوار و بیرحم مغول بر بلاد اسلامی، به ویژه ایران است. علت‌های عمده این حمله را حتماً در کتابهای تاریخی خوانده‌اید و چون اینجا مقصود نگارش تاریخ نیست از ذکر وقایع و رویدادهای تاریخی تن می‌زنیم و فقط چند علت برجسته را که با مقصود ما ارتباط دارد، ذکر می‌کنیم. چنگیزخان هنگامی به خیال لشکرکشی به ایران افتاد که سلطان محمد خوارزمشاه (درگذشته ۵۶۱۶.ق.) در ایران حکومت می‌کرد. این خوارزمشاه البته پادشاهی لشکرکش و جنگ‌آزموده بود، در تحمل سختی‌ها بسیار طاقت داشت و چندان فریفته عیاشی و خوشگذرانی هم نبود، بلکه بیشتر ایامش به مجالست اهل علم و مناظره با فقیهان می‌گذشت، تا حدودی به اصلاح حال مردم و وضع مملکت

۱. زیدان، جرجی، آداب اللغة العربية، ۲۳۴/۳ «... فزها العلم فی بلاد المغول علی ید هذا الفارسی، کانه قبس منیر فی ظلمة مدلهمة.»

هم بی اعتنا نبود.

اما امیرانی که در بلاد داشت غالباً نالایق و خودسر و نافرمان بودند از قبیل حاکم اترار یا فاراب که همه سفیران چنگیز را کشت و اموالشان را به غنیمت برداشت و یکی از علل مهم خشم و لشکرکشی چنگیز را فراهم آورد. ثانیاً: مادر این سلطان که ترکان خاتون نام داشت در تمام کشور مدخلیت تام داشت، و حتی در انتخاب ولی عهد هم اجازه به سلطان محمد نمی داد و در این راه آن زن مستبد بر طبقه روحانیان اتکاء تمام داشت.

ثالثاً: هم سلطان محمد و هم مادرش بیرحم و ستمگار بودند و وقتی ممالک عظیمی را تسخیر می کردند، به جای حسن سلوک و دلجویی و مهربانی و خوش رفتاری، با مردم سخت می گرفتند و بیش از پیش شعله های عصیان و نافرمانی را در دل های آن بیچارگان برمی افروختند.

رابعاً: بین امیران و رئیسان قشون سلطان محمد خوارزمشاه همواره نزاع و ستیزه و دشمنی حکفرما بود و غالباً همدیگر را به بددینی و بستگی به اسماعیلیان متهم می کردند، برخی از این گروه با خود خوارزمشاه هم میانه خوبی نداشتند، و چند بار هم درصدد کشتن او برآمدند و چند تنشان خدمت خوارزمشاه را ترک گفتند و به اردوی چنگیز پیوستند.

خامساً: پس از نبردی که سپاهیان خوارزمشاه در حدود سال ۶۱۲ با لشکریان پسر چنگیز (جوجی) کردند، و اول بار بود که با مغول روبرو شدند، چنان مرعوب شجاعت و دل آوری سپاه دشمن شدند که پس از مراجعت به سمرقند پیوسته از آنها یاد می کردند.

در هر حال مغولان به ایران آمدند و کارهایی کردند که حمله تازیان را در اواخر ساسانیان از یاد برد و خرابیکاریها و قتل و نهب و غارت را به نهایت رسانیدند.

دسون^۱ که بزرگترین تاریخ را در باب قوم مغول تألیف کرده، می نویسد:
«اگر اسناد همه ملت های عالم بر بیرحمی و خونخواری مغول متفق الکلمه نبود پذیرش مطالبی که مورخان شرقی در این خصوص نوشته اند مشکل بود. ولی شهادتی که مورخان مغرب زمین از سفاکی مغول داده اند و شرحی که در این باب از

آن قوم نقل کرده‌اند کاملاً با نوشته‌ها و مدارک شرقی مطابقت دارد.^۱

ابن اثیر در ذکر واقعه استیلای مغول چنین می‌نویسد:

«... اگر کسی بگوید که از بدو خلقت آدم تا کنون عالم به نظیر چنین واقعه ترسناک و مرگبار گرفتار نیامده، راه خلاف نرفته است... یکی از بزرگترین وقایع تاریخ که ذکر آن ورد زبانهاست رفتار بختنصر است با بنی اسرائیل و کشتار او از ایشان و ویران کردن بیت المقدس. ولی بیت المقدس در مقابل شهرهایی که این گروه ملعون خراب کرده و هر کدام چندین برابر بیت المقدس بوده چه عظمتی دارد، و بنی اسرائیل، در جنب کسانی که در این واقعه به قتل رسیده‌اند، چه اهمیتی دارند زیرا که عدد کشتگان یک شهر تنها بر بنی اسرائیل فزونی داشته است... اینان زنان و مردان و کودکان را کشتند و شکم‌های حاملگان را دریدند و اطفال جنین را به قتل آوردند».^۲

همز می‌گوید: «آورده‌اند که اگر مغولیی به قریه یا دریندی که مردمی زیاد داشت وارد می‌شد و یکی یکی ایشان را می‌کشت، احدی جرأت اینکه دست به سوی او دراز کند نداشت. گویند: یکی از این قوم مردی را گرفت و چون برای کشتن او حربه‌یی نداشت به او گفت: سر خود را بر زمین نه و از جای خویش مجنب، مرد چنین کرد و مغولی رفت و شمشیر به کف آورد آورد و او را با آن بکشت».^۳

یک نظر اجمالی به میزان کشتاری که مغول از مردم ماوراءالنهر و شهرهای ایران کرده‌اند و دیدن فهرست خرابی‌های ایشان کافیت که حال زار ممالک اسلامی را در آن سانحه بی‌نظیر مکشوف سازد و خلاصه آن اینست که جوینی صاحب تاریخ جهانگشای در چند سطر بیان کرده و گفته که: «هنوز تا رستاخیر اگر توالد و تناسلی باشد غلبه مردم به عشر آنچه بوده است نخواهد رسید، و آن اخبار از آثار اطلال و دمن توان شناخت که روزگار عمل خود بر ایوان‌ها چگونه نگاشته است».^۴

نوشته‌اند که وقتی قشون مغول سمرقند را فتح کردند به پای قلعه ترمذ آمدند و مردم را به اطاعت خواندند ولی اهالی از پذیرفتن سرباز زدند و یازده روز با قشون چنگیز می‌جنگیدند و بسیاری از ایشان را کشتند تا عاقبت از پای درآمدند و مغلوب

۱. اقبال، عباس، تاریخ مغول، ۱۰۰، چاپ امیرکبیر، تهران، ۱۳۴۷ ه. ش.

۲. ابن اثیر، الکامل فی التاریخ، ۳۵۹/۱۲، چاپ بیروت، ۱۹۶۶.

۳. ابن اثیر، الکامل فی التاریخ، ۳۶۲/۱۲، چاپ بیروت.

۴. جوینی، جهانگشا، ۱۳۱/۳، چاپ سید جلال تهرانی، ۱۳۱۲ ه. ش.

گشتند و چنگیز ترمذ را گرفت و همه مردم آنرا کشت.^۱
و گویند در ترمذ عورتی را جمعی از لشکریان چنگیزخان گرفته و خواستند که به قتل رسانند، آن بیچاره گفت: مرا مکشید تا مرواریدی بزرگ به شما دهم، پرسیدند: که آن مروارید را کجا نهاده‌ای؟ گفت: فرو برده‌ام. مغولان در حال شکم او را شکافته مروارید را بیرون آوردند!

از آن پس همه کشتگان را شکم به امید گوهر دریدند.^۲
آخرین فرد از خوارزمشاهیان که چندی در جلوی این بلای عظیم و سیل وحشت و خشم ایستادگی کرد جلال‌الدین منکبرنی است که رشادت و مردانگی او مشهور است. اما افسوس که او نیز از قوه تدبیر و اداره لشکر خالی بود، و به هیچ وجه در فکر انتظام لشکر و سامان دادن به وضع آشفته مملکت و دلجویی از مردم و پیدا کردن متحدانی نبود. و در اواخر کار دلباخته عیاشی و شرابخوارگی گشته بود و به هیچ چیز دیگر نمی‌اندیشید گویی می‌خواست نشان دهد که: تنها مونس ایام درد و سختی آدمی زادگان می‌ناب است.

برای آنکه این واقعه دردآور را دراز نکشیم باید به این سخنانِ جوینی اکتفاء بورزیم:

«یکی از بخارا پس از واقعه گریخته بود و به خراسان آمده، حال بخارا را از او پرسیدند. گفت: آمدند و کُندند و سوختند و کُشتند و بردند و رفتند!»

تنها قسمتی از ایران که در این ایام، پایکوب سمند جور و غارت و چپاول مغولان خونخوار نشد، جنوب ایرانست که در دست اتابکان فارس قرار داشت. سعدی اشاره به همین مطلب کرده آنجا که در مدح اتابک ابوبکر بن سعد گوید:
سکندر به دیوار روین و سنگ بکرد از جهان راه یاجوج تنگ
ترا سد یاجوج کفر از زراست نه روین چو دیوار اسکندر است.^۳
با همه این اوصاف، شگفت است اگر بگوییم که همین سده هفتم، یکی از بهترین ایامی است که نوابغ و بزرگان علم و حکمت و تاریخ و نقاشی و شعر ایران در آن به

۱. اقبال، عباس، تاریخ مغول، ۵۰، چاپ امیرکبیر.

۲. خواندمیر، حبیب‌السیر، ۲۳/۳، چاپ خیام، ۱۳۳۶ ه. ش.

۳. المعجم فی معاییر اشعار العجم، مقدمه چاپ علامه مرحوم محمد قزوینی.

عرصه هستی رسیده‌اند، مولوی بلخی و شیخ سعدی و خواجه رشیدالدین فضل‌الله همدانی و عظاملک جوینی، و حمدالله مستوفی و خواجه حافظ شیرازی و دیگران در همین روزگار تاریک و ظلمانی بوجود آمده‌اند، و بدون شک بزرگترین نماینده حکمت و ریاضی و اخلاق در این سده، خواجه ابوجعفر نصیرالدین محمدبن محمدبن حسن طوسی ملقب به استاد بشر است که اینک درباره او سخن می‌گوییم:

۱. زندگانی خواجه،

خواجه در سال ۵۹۷ هجری و ۱۲۰۱ میلادی در طوس خراسان زاده شد، و در ۶۷۲ هجری و ۱۲۷۴ میلادی در بغداد درگذشت. و در مشهد کاظمین پای قبر امام موسی کاظم دفن شد، قاضی نورالله شوشتری شیعه تراش معروف و برخی دیگر از همان گروه نقل کرده‌اند که: وقتی دید بیماری دیگر علاج ندارد، درباره دفن و کفن خویش با یاران و نزدیکان مذاکره کرد، گفتند: مناسب آنست که در جوار حضرت علی دفنش کنند. او گفت: مرا شرم آید که در جوار این امام بمیرم و از آستان او به جای دیگر برده شوم. پس از مرگ بروصیت او رفتند و در کاظمین دفنش کردند و در جلوی لوح مزارش این آیه را نقش کردند که: «وکلهم باسط ذراعیه بالوصید = و سگشان دو دست خویش بر درگاه گشاده است»^۱.

اصل خواجه از جهرود [= چاه‌رود] قم بوده و چون نیاگانش به طوس رفته و در آنجا وطن اختیار کرده بودند، خواجه هم آنجا از مادر زاد و از این روی به طوسی مشهور گشت.

پدر خواجه محمدبن حسن خود از فقیهان فرقه امامیه و از محدثان معروف طوس بود، و همو بود که مبادی صرف و نحو و اشتقاق و اقسام علوم ادبی و قرآن مجید را به پسر هوشمند خویش تعلیم کرد، پس از چندی خواجه پیش خال خودش به اکتساب منطق و مبانی علوم عقلی پرداخت.

همچنین گفته‌اند: جزء سوم از کتاب الغنیه ابی المکارم بن زهرة الحلبي را پیش معین‌الدین سالم بن بدران المازنی المصری خواند و در سال ۶۱۹ هجری از او

۱. شوشتری، قاضی نورالله، مجالس المؤمنین، ۱۸۴، چاپ اسلامی، ۱۳۷۵ ه. ق.؛ و آیه ۱۸، سوره ۱۸ قرآن.

اجازه یافت.^۱

۲. خواجه در نیشابور

خواجه پس از آنکه در طوس پیش خالوی خویش مقدمات حکمت و حساب و هندسه و جبر را تعلیم گرفت، برای تکمیل معلومات در اوایل جوانی رهسپار نیشاپور شد. نیشاپور تا روزگار خواجه با آنکه چندین بار مورد تهاجم و تاخت و تاز قرار گرفته بود بویژه در حمله غزان خرابی بسیار بدان راه یافته بود، باز هم از مهم‌ترین مراکز علم و حکمت بشمار می‌رفت. خواجه تازه به کسب علم و دانش در نیشاپور آغاز کرده بود که مغولان بسان بلایی آسمانی سر رسیدند و مدتی شهر در محاصره مغولان ماند و اهالی نیشاپور مقاومت کردند. و در این واقعه داماد چنگیز تغاجار نویان بر اثر تیر یکی از محصوران به قتل رسید. سرانجام در دهم صفر ۶۱۸ هجری مغولان نیشاپور را فتح کردند و وارد آن شهر شدند. دختر چنگیز که زن همین تغاجار بود از فرط خشم دستور داد که هر کس که در آن شهر باز مانده بکشند. و نیز حکم شد آن شهر را چنان ویران کنند که در آنجا بتوان زراعت کرد و حتی سگ و گربه آن شهر را هم زنده نگذارند، مغول چنین کردند و هفت شبانه روز بر نیشاپور ویران آب بستند و در سراسر آن جو کاشتند، و کار بدانجا رسید که به تعبیر یکی از دانایان «دیواری از آن شهر بر پای نماند».^۲

در ضمن خرابی نیشاپور مغولان آبادیهای طوس را هم که به مناسبت قبر امام علی بن موسی الرضا (وفات، ۲۰۳ ه. ق.) و هارون الرشید (درگذشته ۱۹۳ ه. ق.) مورد توجه مسلمانان بود به باد غارت و انهدام دادند.

به هر حال در نیشاپور خواجه به محضر فریدالدین داماد نیشابوری رسید و کتاب اشارات ابن سینا را از او استماع کرد.

این فریدالدین شاگرد صدرالدین سرخسی است و او از شاگردان افضل‌الدین غیلانی و او شاگرد ابوالعباس لوکری صاحب کتاب بیان الحق است و همو بود که

۱. خوانساری، روضات الجنات، ۶۰۶؛ قمی، محدث، الکنی و الالقاب، ۱۶۳/۳.

۲. حموی، یاقوت، معجم البلدان، ۸۵۹/۴. قسمتی از عبارت یاقوت اینست: «... خربوها حتی الحقوها بالارض و جمعوا علیها جموع الرستاق حتی حفروها لاستخراج الدفاین فبلغنی انه لم یبق بها حائط قائم». برای اطلاع بیشتر اقبال، «عباس، تاریخ مغول، ۷-۵۶.

علوم حکمی را در خراسان انتشار داد - این لوکری هم از شاگردان بهمنیار بن مرزبان آذربایجانی بوده که از شاگردان برجسته ابن سینا بوده است، بدین ترتیب خواجه به پنج واسطه شاگرد ابن سینا می شود.^۱

استاد خواجه را در علوم ریاضی چند تن ذکر کرده اند که یکی از بزرگترین آنها کمال الدین یونس مصری است که در اکثر علوم، بویژه ریاضی، سرآمد روزگار خویش بوده است.

۳. در دژ اسماعیلیان

چون نیشابور بدانسان که گفتیم مورد تاخت و تاز و نهب و غارت قرار گرفت، هرکس که می توانست به فکر چاره برآمد و از آنجا کوچ کرد و خود و زن و فرزند را از ورطه بلا خلاص کرد. خواجه نیز در این میان حیرت زده و سرگردان و مبهوت پی مأمنی می گشت، قضا را محتشم قهستان ناصرالدین عبدالرحیم بن ابی منصور اسماعیلی او را به قهستان دعوت کرد و در اکرام و احترام او بسیار کوشید. به دستور همین ناصرالدین محتشم قهستان بود که خواجه کتاب الطهاره ابن مسکویه رازی (درگذشته ۴۲۱ ه. ق.) را از عربی به فارسی ترجمه کرد و به نام همو اخلاق ناصری نامید.

خواجه در اثناء اقامت خویش در قهستان قصیده‌یی در مدح مستعصم خلیفه عباسی ساخت و با نامه‌یی به بغداد فرستاد، ابن العلقمی (وفات، ۶۵۶ ه. ق.) وزیر مستعصم که آوازه فضل و کمال خواجه را شنیده بود و نزدیکی او را به خلیفه به صلاح خود نمی دانست، صورت این حال را به ناصرالدین محتشم اطلاع داد و او از این معنی بدگمان شد و خواجه را به قلعه الموت قزوین نزد خداوند علاءالدین محمد بن حسن (۶۱۸-۶۵۳) برد و به حکم همو خواجه در آنجا ماند و پس از آن در قلعه (میمون دژ) از قلاع رودبار الموت می زیست و پیش رکن الدین خورشاه آخرین پادشاه اسماعیلی اقامت داشت تا آنکه هولاکو خان مغول در سال ۶۵۴ قلاع اسماعیلیه را فتح کرد و خورشاه تسلیم او شد.^۲

۱. خوانساری، روضات الجنات، ۵۸۲، چاپ تهران.

۲. منتخب اخلاق ناصری، مقدمه، به قلم مرحوم استاد جلال الدین همایی، ۱۱-۱۲. برخی از مورخان در این باب روایت‌های دیگر آورده اند که چون اینجا ذکر وقایع تاریخی منظور نیست از

به نظر می آید که خواجه در قلاع اسماعیلیان همچون زندانی سیاسی نگاهداری می شده در این مدت از جمله کارها که انجام داد شرح کتاب اشارات ابن سینا است، در مقدمه این کتاب می گوید:

«بیشتر این کتاب را در حال سختی نوشتم که سخت تر از آن ممکن نباشد و اغلب آنرا در روزگار پریشانی فکر نگاشتم چنانکه پریشان تر از آن پیدا نشود، بلکه در روزگاری که هر جزء آن ظرفی برای غصه و عذاب دردناک و ندامت و حسرت بود، زمانی نگذشت که دیدگانم اشک نریزد، و دلم پریشان نباشد و زمانی بر نیامد که دردهایم افزون نگردد و غمهایم دو چندان نشود، و شاعر فارسی چه نیکو گفته است:

بگردا گرد خود چندانکه بینم بلا انگشتی و من نگینم!^۱
 برخی از اصحاب تاریخ گفته اند: «فتح قلاع اسمعیلیه به دلالت خواجه نصیر بود که وزیر مطلق صاحب دعوت ملاحده بود و مکانت او پیش ملاحده به مثابتی بود که اگر او را دستور کاینات گفتندی، میسر گشتی.»^۲

۴. در دربار هولاکو

هولاکو شهرت خواجه را در حکمت و ریاضی شنیده بود و مهارت خواجه در بستن زیج و رصد حتی تا اقصای مغولستان نیز رسیده بود چنانکه منگوقاآن فرستادن خواجه را به مغولستان از برادرش هولاکو خواست تا در آنجا رصدخانه‌یی ایجاد کند ولی به سبب برخی پیش آمدها هولاکو خواجه را در ایران نگاه داشت و چون خود او به نجوم و احکام آن بسیار اعتقاد داشت، و در هر کار با منجمان رأی می زد و با احکام آن‌ها به کارها اقدام می کرد، بر آن شد که در ایران رصدخانه‌یی دایر

ذکر آن تن می زنیم. واقعه‌یی را که در بالا مذکور افتاد در دو بیت گفته اند، و برخی منسوب به خود خواجه دانسته اند و آن اینست:

سال عرب چو ششصد و پنجاه و چار شد یکشنبه غره مه ذی القعدة بامداد
 خورشاه پادشاه اسماعیلیان ز تخت برخاست، پیش تخت هولاکو بیستاد.

۱. الاشارات لابن سینا مع شرحی الطوسی و الفخر الرازی، ۱۴۶/۲، چاپ مطبعه خیریه، ۱۳۳۵ ه. ق. در برخی از چاپهای اشارات و شرح آن اینست قسمت نیست.

۲. به نقل از رضوی، مدرس، احوال و آثار خواجه نصیرالدین طوسی، ۹، دانشگاه تهران.

کند. و در سال ۶۵۷ خواجه را به این مهم نامزد کرد و دستور داد در مراغه رصدی انشاء کند و در این راه تمام اوقاف ممالک ایلخانی را تحت اختیار خواجه قرار داد و خواجه دوبار - یکی در سال ۶۶۲ و دیگری کمی پیش از فوت خویش - به بغداد رفت تا امور اوقاف را تحت نظر بگیرد و پس از وضع مخارج و مستمریات مازاد آنرا برای انجام عمل رصد ضبط کند و در ضمن این سفرها آنچه کتاب و آلات رصدی برای کار خود لازم می‌دانست از اطراف جمع کند و هولاکو و پس از او اباقانی نیز در تهیه اسباب این امر و جلب دانشمندان می‌کوشیدند تا زیج مراغه به انجام رسید و خواجه خلاصه اعمال و رصدهای خود و یارانش را در کتاب زیج ایلخانی مدون کرد.^۱

برخی از مورخان گفته‌اند که بستن رصد مراغه به فکر خود خواجه بود و سالها پیش از آنکه به خدمت هولاکو برسد در این اندیشه بود که هر وقت اقتضا کند و زمان یابد و وسایل فراهم شود به این کار اقدام کند، نهایت آنکه چون در روزگار هولاکو این آرزو را ممکن الحصول دید او را بر این کار برانگیخت. گویند هولاکو گفت: «فایده این کار چیست؟» آیا آنچه آمدنی است و مقدر است که بشود با بستن رصد و دانستن حرکات کواکب می‌توان از آن‌ها جلوگیری کرد؟ خواجه گفت جواب را با مثلی ادا کنم، آنگاه از ایلخان درخواست کرد که یکنفر بر بلندایی که نزدیک آن مکان بود برآید و از آنجا یک طشت مسین بزرگ فرو اندازد به نحوی که مردم آنرا ندانند، هولاکو این کار را انجام داد، کسی را مأمور کرد که بر پشت بام رود و آن طشت را بیندازد، از افتادن طشت آوازی سخت ترسناک و هول‌انگیز پدیدار گشت و مردم بهم برآمدند و وحشت همه جا را فرا گرفت و جمعی بیهوش گشتند. اما خواجه و هولاکو که از سبب آن امر آگاه بودند نه‌راسیدند. پس خواجه گفت: اگر علم نجوم را هیچ فایده نیست این فایده را دارد که اگر کسی از اوضاع و احوال فلکی آگاه باشد، زمان ظهور حوادث ترسی که در مردمان غافل و نادان بوجود می‌آید، در او پدید نمی‌آید. هولاکو چون اینطور دید خواجه را به بستن رصد امر داد و فرمود که ساختمان آن را آغاز کند.^۲

خواجه در این عمل مددکار و دستیارانی چند داشت که مهم‌ترین آنها فخرالدین

۱. آشتیانی، اقبال، تاریخ مغول، ۵۰۲، چاپ امیرکبیر.

۲. کتبی، ابن شاکر، فوات الوفيات، ۵۲۰/۲-۱۴۹، چاپ مصر، ۱۲۹۹ ه. ق.

مراغی، و فخرالدین اخلاطی، و نجم‌الدین دبیران، و مؤیدالدین عرضی بودند که خواجه خود از آنها نام برده است. غیر از این عده که برشمردیم گروهی از دانشمندان و منجمان هم در این کار با خواجه مشارکت داشته‌اند که نام چند تن از ایشان را ذکر کرده‌اند که اهم آنها عبارتند از: رکن‌الدین استرآبادی، محیی‌الدین مغربی، قطب‌الدین شیرازی، شمس‌الدین شیروانی، کمال‌الدین ایجی، نجم‌الدین اسطرلابی، قومنجی [تومه‌جی] چینی ملقب به سینک سینک؛ که خواجه رشیدالدین آن را به عارف ترجمه کرده است، و چند تن دیگر^۱.

بنای رصد در سالی تمام شد که خواجه در آن سال وفات یافت (۶۷۲). بنابراین بنای این رصدخانه ۱۵ سال وقت خواجه را گرفت.

بزرگواری خواجه در اینکار بزرگ تنها مربوط به قدرت علمی او نیست، چه اگر این کار را هم نمی‌کرد دانش و معرفت خواجه بر دانشمندان آشکار و معلوم بوده و هست، بلکه در آنست که با چه مهارت و استادی و متانت و سخنان حکیمانه در عقل هولاکو رسوخ کرد و آن خون‌آشام بدکردار را واداشت که به جای خرابکاری و کشتار خلق خدا به اصلاح امور اجتماع و پیشبرد فرهنگ و فنون بپردازد، و از کسی که مظاهر تمدن را خراب می‌کرد شخصی بسازد که کاخ تمدن را برافرازد و در پیشبرد و ترقی دادن علم سراز پا نشناسد.

خواجه سرانجام کار را به جایی رسانید که هولاکو را برانگیخت تا شخصی به بلاد عربی بفرستد، و دانشمندان را که از ترس مغول و حمله خرابکارانه آنها فرار کرده بودند و به اربل و موصل و جزیره و شام رفته بودند، تشویق کند و آنها را به ایران بازگرداند، و نیز از دانشمندان آن بلاد گروهی را به مراغه بیاورد. هولاکو برای اینکار «فخرالدین لقمان بن عبدالله مراغی» را نامزد کرد و این مرد، شخصی هوشمند و زیرک بود و با حسن تدبیر توانست دانشوران بسیاری را که به بلاد عربی رفته بودند به شهرهای خودشان بازگرداند. و بدین وسیله کار خود را نیک انجام دهد و برگردن دانش و معرفت حقی داشته باشد^۲.



رصدخانه مراغه، نخستین رصدخانه‌یی نیست که در اسلام بنا شده بود بلکه

۱. عزای، عباس، تاریخ علم الفلك فی العراق ۹-۳۲؛ و خوانساری، روضات الجنات، ۵۸۳، چاپ تهران.
 ۲. مجمع‌الاداب، ۲۵۶، چاپ هندوستان.

پیش از آن چند رصد مشهور وجود داشته است که از آنها چند مورد اهمیت دارد:
 ۱. رصد مأمون، که آنرا در سال ۲۱۴ هجری در قریه شماسیه نزدیکی شام بنا کرد، و آن نخستین رصدی است که در اسلام بنا شده است.

۲. رصد بتانی، که در حدود شام بوده.

۳. رصد حاکمی در مصر.

۴. رصد (بنی الا علم) در بغداد.

با وجود اینکه خواجه در بناء رصد مذکور، نهایت کوشش و اهتمام به خرج داد و در این کار بیشتر دانشمندان آن روزگار را گرد آورد، با همه اینها از خطا و نقص برکنار نماند. تقی الدین محمد بن زین الدین معروف به راصد (درگذشته ۹۹۳ ه. ق.) در کتاب *سدرۃ المنتهی* گوید: «رصدخانه مراغه نیکو و مفید نبود، چه خود خواجه به وزارت اشتغال داشت و رصدخانه را به دست کسانی داده بود که در فضل و فضیلت قرین و همپایه او نبودند، و با این حال خود او فکر می کرد که اتقان و استواری آن به نهایت رسیده است، ولیکن این ضعفها بزودی ظاهر نگشت و تحقیقات بعدی و تجربیات و مرور زمان آنها را تصحیح کرد تا نوبت به رصد اولغ بیک رسید.»^۱

ولیکن برخی از محققان این قول را صائب نمی دانند و می گویند: خود خواجه می دانست که این رصد را کمتر از سی سال، تمام نمی توان کرد و همین هم در نظر او بوده ولیکن هولاکو مانند سایر شاهزادگان مغول شتابکار بود و می خواست که کار رصد بزودی پایان یابد و از این جهت به خواجه و همکارانش فرمان داد که کار خود را زود انجام دهند. از این روی، کار آنچنانکه خواجه می خواست نشد. خود خواجه در مقدمه زیج ایلخانی به این مطلب اشاره کرد و گوید: «... رصد به کمتر از سی سال که دور این هفت ستاره تمام شود نتوان ساخت و اگر بیشتر از سی سال به آن کار مشغول باشد بهتر و درست تر باشد. ولیکن پادشاه ما که بنیاد رصد آغاز فرمود، فرمود که جهد کنید تا زودتر تمام کنید، و فرمود که مگر به دوازده سال ساخته شود. ما بندگان گفتیم: جهد کنیم اگر روزگار وفا کند.»^۲

از کارهای بزرگ دیگر خواجه اینست که در محل رصد مراغه کتابخانه بزرگی

۱. عزای، عباس، *تاریخ علم الفلك فی العراق*، ۴؛ کتبی، ابن شاکر، *فوات الوفيات*، ۱۵۱/۲.

۲. به نقل از: *احوال و آثار خواجه نصیرالدین طوسی*، تألیف مرحوم مدرس رضوی، ۲۹.

احداث کرد و بنا به فرمان هولاکو کتابهای نفیس و سودمند بسیاری که از بغداد و دمشق و موصل و خراسان غارت شده بود، و در کار رصد خواجه هم لازم بود به آن کتبخانه آورده شد. خود خواجه مأمورانی به اطراف بلاد می فرستاد که هر جا کتب علمی بیابند خریداری کنند و برای او بفرستند. و خود هر کجا به کتاب مفید و نفیسی برمی خورد و در مسافرتها به نظرش می رسید همه را می خرید و در این کار چنان کوشش داشت که به عقیده برخی از مورخان چهارصد هزار = ۴۰۰/۰۰۰ کتاب در کتبخانه مراغه گرد آمده بود.^۱

۵. وزارت خواجه

گذشته از احترام و عزتی که خواجه در دستگاه ایلخانی داشت، به نظر برخی از مورخان خواجه وزارت هولاکو را نیز بعهدہ داشته است، خوانساری در روضات الجنات، و ابن شاکر در فوات الوفيات به این امر تصریح کرده اند، سبکی نیز در طبقات الشافعية همین قول را آورده است. ولیکن همه وزارت او را مطلق نمی دانند بلکه می گویند: خواجه، وزارت هولاکو را داشت بدون اینکه دخالتی در اموال بکند، ولیکن چنان عقل او را ربوده بود و بر او مسلط شده که هولاکو سوار نمی شد و مسافرت نمی کرد و دست به کاری نمی زد مگر وقتی که خواجه تعیین می کرد...^۲ و این قول بنظر درست تر می آید چه با آنکه خواجه در پیش هولاکو مقرب تر از همه بوده و عظمت و احترام فوق العاده داشته از هیچ مأخذی به صراحت بر نمی آید که او وزارت هولاکو را به آن معنی که در خرج و دخل و عزل و نصب مستقیماً دستی داشته باشد پذیرفته باشد بلکه اگر در امری از او مشورت می خواستند آنچه موافق مصلحت بوده اظهار می داشت و با فراست و کیاستی که داشت در حل و فصل امور

۱. کتبی، ابن شاکر، قوات الوفيات، ۱۴۹؛ و مجلة «العرفان» سال ۴۷، شماره ۴/۳۳۰؛ و زیدان، جرجی، تاریخ التمدن الاسلامی، ۲۱۴/۳. اینک عین عبارت کتبی «... وابتنی نصیرالدین الطوسی به مراغة قبة و رصداً عظيماً. واتخذ فی ذلک خزانة فسیحة الارحاء و ملاها من الکتب التي نهبت من بغداد و الشام و الجزيرة، حتی تجمع فیها زیادة علی أربعمائة ألف مجلداً. برخی از معاصران، با توجه به شرایط نشر در آن روزگار، این رقم را اغراق آمیز می شمارند.

۲. کتبی، ابن شاکر، قوات الوفيات، ۱۵۱/۲ چاپ مصر. «... وکان يعمل الوزارة لهولاکو من غیران یدخل یدہ فی الاموال و احتوی علی عقله حتی انه لا یرکب و لا یسافر الا فی وقت بأمره...»

هولاکو را یاری می‌کرد، و بیشتر اوقات خویش را به کار ترجمه و تألیف و تصنیف کتب و افاده به طالبان می‌گذرانید.

اما برخی از مورخان که وزارت خواجه را مطلق و مسلم پنداشته‌اند، شاید از این راه بوده که دیده‌اند، ایلخان مغول تمام اوقاف ممالک پهناور اسلام را در اختیار او گذارده بود تا ده یک آنرا صرف مخارج و لوازم رصد و ساختن رصدخانه کند. بهر حال اگر خواجه در دربار ایلخان مذکور سمت رسمی وزارت نداشته در عمل از همه وزیران اقتدار و سیطره و جبروت بیشتر داشته است.

۶. مذهب خواجه و دشمنان او

دانشمندان و اصحاب تاریخ شک ندارند در اینکه خواجه شیعی مذهب بوده است و بیشتر برین‌اند که دوازده امامی بوده است. و در اغلب کتابهای کلامی خود به دوازده امام و وجوب عصمت آنها اشارت دارد.^۱

و همو رسالات بویژه‌یی در این باره پرداخته که از آنجمله رساله الفرقه الناجیه و رساله فی حصر الحق بمقالة الامامیه که به فارسی نگاشته است، و نیز کتاب الاثنی عشریه و رساله فی الامامة را می‌توان نام برد.^۲

از این گذشته در شرح حال او دیدیم که او فقه را نزد چند تن از فقیهان شیعه خواند که معین‌الدین مصری (درگذشته ۶۲۹ هـ. ق.) و کمال‌الدین میثم بحرانی (درگذشته ۶۴۸ هـ. ق.) از آنجمله‌اند. و نیز چون به بغداد می‌خواست رفتن، در مجلس رئیس فقهای شیعه یعنی: نجم‌الدین معروف به محقق حلی (درگذشته ۶۷۶ هـ. ق.) صاحب کتاب شرایع الاسلام حاضر شد و او را گرمی داشت و در مبحث تیا سر که در بیان قبله اهل عراق است با او بحث کرد و پرسش‌هایی انجام داد.^۳

خواجه تنها از نظر اعتقاد شیعی نبود، بلکه در عمل هم به روح تشیع پای‌بند بود و در ضمن اشعاری که از او نقل شده، شعری به چشم می‌خورد که مضمونش اینست:

۱. «کشف‌المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، چاپ قم (مکتبه المصطفوی، بدون تاریخ)؛

تلخیص المَحْصُل، چاپ دانشگاه، به اهتمام شیخ عبدالله نورانی.

۲. نعمه، شیخ عبدالله، فلاسفة الشيعة، ۵۰۱ و ۴۷۴، چاپ بیروت.

۳. شوشتری، نورالله، مجالس المؤمنین، ۲۰۵/۲، چاپ اسلامیة.

«اگر کسی تمام صالحات را انجام دهد و همه پیامبران مرسل و اولیاء را دوست بدارد، همواره بدون ملالت روزه بگیرد، و شبها را به قصد عبادت نخواستد و به هیچکس آسیبی نرساند و تمام یتیمان را لباس دیبا بپوشاند و آنان را نان و غسل بدهد و در میان مردم به نیکی بسربرد و از گناه و لغزش برکنار بماند، روز حشر به هیچ روی سودی نبرد، اگر دوستدار علی نباشد.»^۱

روی این اصل، گروهی از علماء اهل سنت و برخی مورخان بر این رفته‌اند که چون خواجه شیعی متعصب بوده و خلفای عباسی را غاصب خلافت آل علی می‌دانسته از این روی، ایلخان مغول را بگرفتن بغداد و کشتن خلیفه برانگیخته است. و برخی از علمای سنی، بویژه حنبلیان، در بدگویی از خواجه کار را به حدی و قاحت و بی ادبی رسانده‌اند. ابن تیمیه حنبلی (درگذشته ۷۲۸ هـ) رساله‌ای در رد نصیری که - فرقه‌یی از غلاة شیعه و از پیروان «محمد بن نصیر التمیمی» هستند - نوشته، می‌گوید: «... قوم مغول وارد بلاد اسلام شدند و خلیفه را کشتند و این کار جز به یاری و معاونت این گروه صورت نگرفت، زیرا مرجع و مقتدای آنها نصیرالدین طوسی بود که در الموت وزارت ملاحده را داشت و همو بود که هولاکو را به کشتن خلیفه اسلام واداشت... ظاهر مذهب این گروه رفض و باطنش کفر صریح است.»^۲

ابن قیم (درگذشته ۷۵۱ هـ. ق.) که شاگرد ابن تیمیه بود، دشمنی و عناد با خواجه را به مرز وقاحت رسانیده و درباره آن بزرگوار از هیچ افتزایی پروا نکرده است. می‌گوید:

«... چون نوبت به یاور شرک و کفر، و وزیر ملحد ملاحده نصیر طوسی رسید که وزارت هولاکو یافته بود، خویش را از پیروی رسول و اهل دین او برکنار داشت و آنان را عرضه تیغ گردانید تا از ملحدان اسمعیلی خلاص گشت. و همو بود که خلیفه و قضاة و فقیهان و محدثان را به قتل رسانید و فیلسوفان را زنده نگاه داشت که برادران او بودند و منجمان و طبیعت شناسان و جادوان را گرامی داشت و اوقاف و مدارس و مساجد اسلام و رواتب آنها را فسخ کرد و مخصوص خود و یارانش کرد. او در کتاب‌های خود قدم عالم و بطلان معاد و انکار صفات پروردگار جهانیان را، از علم و قدرت و حیات و سمع و بصر... نصرت داد و گفت: خدا نه در داخل عالم است و

۱. خوانساری، روضات الجنات، ۶۰۷. متن شعر را در قسمت اشعار خواجه بخوانید.

۲. ابن تیمیه، الرد علی النصیری، ۸۹، چاپ مصر ۱۹۵۳.

نه در خارج آن و بالای عرش پروردگاری نیست که پرستیده شود... برای ملاحظه مدارس ساخت، و خواست تا اشارات امام ملحدان ابن سینا را جای قرآن قرار دهد! ولیکن نتوانست و گفت: این قرآن خواص است و آن قرآن عوام است. و همو خواست تا نماز را تغییر دهد و بدو نماز بازگرداند. ولیکن اینکار را هم نتوانست؛ در آخر کار جادویی بیاموخت و خود ساحر شد و بتان را عبادت می کرد...!!

«... شهرستانی^۱ در کتاب المصارعة با ابن سینا گلاویز شد و قول او را راجع به قدم عالم و انکار معاد جسمانی و نفی علم پروردگار و قدرت او و برخی مسائل دیگر ابطال کرد، این نصیرالحاد به یاری ابن سینا برخاست و کتاب شهرستانی را نقض کرد و کتابی پرداخت بنام مصارعة المصارعة ما هر دو کتاب را دیدیم، نصیرطوسی در آنجا این اصل را تأیید می کرد که خدا آسمانها و زمین را در شش روز نیافرید و او چیزی نمی داند و به قدرت و اختیار خویش کاری انجام نمی دهد، و مردگان از گور بر نمی خیزند...»^۲

سبکی در یکجا همین نظر را در مورد خواجه ابراز داشته و سپس می گوید:

«به هولاکو گفته شد که اگر خون این خلیفه ریخته شود. جهان به شیون و زاری برخیزند و سبب خرابی دیارتو می شود، چه پسر عموی رسول و خلیفه خدا در زمین است. پس شیطان مبین نصیرالدین طوسی حکیم برخاست و گفت: کشته می شود به نحوی که خونس بر زمین ریخته نشود! و این نصیرالدین سخت ترین مردم بر مسلمانان بودا پس خلیفه را در نمد پیچیدند و لگدمالش کردند تا جان داد.»^۳

از مخالفان دیگر خواجه یکی دیگر شیخ مرتضی انصاری (درگذشته ۱۲۸۱ ه. ق.) است که در کتاب مکاسب ضمن بحثی فقهی داستانی از یک آسیابان و خواجه نقل

۱. ابن العماد، شذرات الذهب، ۳۴۰-۳۳۹/۵ «قال العلامة شمس الدین بن القیم فی کتابه اغائة اللہفان من مکاید الشیطان مالفظه: لما انتهت النوبة الى نصیرالشک و الکفر والالحاد وزیر الملاحدة النصیر الطوسی وزیر هلاکو، شفی نفسه من اتباع الرسول و اهل دینهم. فعرضهم علی السیف حتی شفی اخوانه من الملاحدة واشتفی هو. فقتل الخلیفة... و الفقهاء... واستبقى الفلاسفة... جعل اشارات امام المجلدین ابن سینا مکان القرآن... فقال هی قرآن الخواص و ذلک قرآن العوام... فکان ساحراً یعبدا الاصنام!»

۲. مراد محمد بن عبدالکریم شهرستانی صاحب الملل و النحل است.

۳. ابن قیم، اغائة اللہفان من مکاید الشیطان، ۲/۲۵۳، چاپ مصر، ۱۹۳۹.

۴. سبکی، طبقات الشافعية الکبری، ۵/۵-۱۱۴.

می‌کند و در پایان از زبان خود خواجه نقل می‌کند که وی چون جهل خویش را دریافت کتاب خود را ورق ورق به آب شست! و اینک خلاصه آن داستان:

«وقتی خواجه از شهری به شهری سفر می‌کرد و یکی دو کتاب از آن خود و دیگران را، که در نجوم و هیات و ریاضی نوشته‌اند، با اسطرلاب خود همراه داشت. وقت غروب به آسیایی رسید. فصل بهار بود و هوا خوش و ملایم. کیسه‌یی را که همراه داشت در کنار آسیا بر زمین نهاد و جای پهن کرد تا بخوابد. در همین حال آسیابان سالخورده‌یی از آسیا بیرون آمد و چون خواجه را دید، پس از سلام روبه خواجه کرد و گفت:

«گمان دارم که امشب باران می‌آید؛ از این روی، بهتر اینست که کیسه و بارو بنه خود به درون آسیا بکشی و شب ایمن خسبی.»

خواجه از آسیابان سپاسگزاری کرد و گفت: هوای بیرون دلکش است و با این حال، خوابیدن در آسیا و شنیدن صدای یکنواخت آن روا نیست، من همین بیرون می‌خوابم.

پیرمرد دوباره گفت:

«من یقین دارم که امشب باران خواهد آمد، و تو نیمه شب به آسیا پناهنده خواهی شد. و چون من در را استوار بسته‌ام و گوشم نیز سنگین است، تو نخواهی توانست به اندرون بیایی.»

خواجه به پشت گرمی دانش خود، اسطرلاب بیرون کشید و در اختران خیره شد و تقویم را دید و دریافت که هیچکدام دلالت ندارد بر اینکه آن شب بارانی بیاید. از پیرمرد عذرخواست و پیرهم دیگر اصراری نکرد و به آسیا رفت و در را استوار بیست.

پاسی از شب نگذشته بود که آسمان دگرگون شد و ابرها پدید آمد و بارانی سخت تند باریدن گرفت. خواجه بیدرنگ خود را به آسیا رسانید و هر چه در زد جوابی نشنید. تا پگاه زیر باران و سرما ماند. صبحگاهان چون پیرمرد در آسیا بگشاد و بیرون آمد و خواجه را باران زده دید خندید و گفت: ای جوان، به سخن من گوش فراداشتی و اینک پاداش خود را دریافتی!

خواجه گفت: ای پیرگرامی، من بر پایه دانش‌ها و آزمون‌های خود گمان می‌بردم که بارانی نمی‌آید. اما اکنون پرسشی دارم و اینست که: تو از کجا فهمیدی که باران

خواهد آمد؟ پیرمرد گفت: من سگی دارم که هر وقت زوزه کنان وارد آسیا شود، پس از آن باران بیاید...^۱



با همه تفصیل و اتهامات، اینکه خلیفه به تحریک خواجه کشته شده باشد، اصلاً معلوم نیست. و آنکه سخنان ابن قیم و دیگران، به ویژه، در مورد فلسفه خواجه و عقاید او بسیار دور از واقع و کودکانه بل جاهلانه است. آری خواجه در ترویج مذهب شیعه اهتمامی تمام داشت و در بزرگداشت عالمان شیعی و سنی، منجمله ابن ابی الحدید (درگذشته ۶۵۵ ه. ق.) و برادرش، و نیز بسیاری از دانشمندان با دل و جان می‌کوشید ولیکن فرسنگها از تعصبات خشک و سبک مغزی دور بود و تا می‌توانست با ارباب تمام مذاهب به مهربانی و محبت رفتار می‌کرد، و بنابراین اگر به تهمت و افتراء او را دشمن اسلام بخوانیم و از نادانی، کشته شدن مردم مسلمان را به فرمان هولاکو از ناحیه او بدانیم، از انصاف دور شده‌ایم.

۷. اخلاق خواجه،

خواجه مردی حکیم و سیاستمدار بوده و از خواص این دو حالت بیشتر آنست که شخص انسانی شکیبیا و بردبار می‌شود و به هر بادی از جای نمی‌جنبد. علامه حلی در حق او گوید که خواجه «در اخلاق شریفترین کسی است که ما تا کنون دیده‌ایم...»^۲

و ابن شاکر درباره او گوید «خواجه سخت نیک منظر و خوش رو، و کریم و سخی و حلیم و خوش معاشرت و زیرک و هشیار بود و یکی از داهیان زمان بشمار می‌رفت. و آورده‌اند که شخصی به خدمت خواجه آمد و نوشته‌یی از آن دیگری به خواجه داد که در آن به خواجه بسیار ناسزا گفته و دشنام داده بود و او را کلب بن کلب خطاب کرده بود. خواجه با زبانی نرم و لطف آمیز در جواب او نوشت: و اما اینها که نوشته‌ای درست نیست چه سگ در زمره چهارپایان است و عوعو می‌کند و پوست او پوشیده

۱. قصص العلماء، ۲۸۹؛ رضوی، مدرس، احوال و آثار خواجه نصیر، ۷۲-۷۳.

۲. «وکان اشرف من شاهدنا فی الاخلاق نورالله مضعجه...» به نقل از خوانساری، روضات، ۶۰۷، چاپ تهران.

از پشم است و ناخنی دراز دارد و این صفت‌ها در من نیست و به خلاف او قامت من راست و تنم بی موی و ناخنم پهن است، و من گویا و خندانم و فصول و خواصی که مراست غیر آن فصول و خواصی است که سگ دارد و آنچه در منست در او نیست و تمام عیوبی را که صاحب نامه ذکر کرده بود، بدینسان جواب گفت بدون آنکه کلمه‌یی درشت و زشت بنویسد و یا بگوید...^۱

و همو گوید «خواجه با تقرب و مکاتنی که پیش هولاکو داشت، از منافع مسلمانان بویژه شیعیان و علویان و حکمت‌دانان و غیر ایشان نگاهبانی می‌کرد و به آنها احسان و نیکی می‌کرد و در ابقاء آنها در شغلشان کوشا بود و می‌کوشید که وجوه اوقاف را در محل اصلی صرف کنند و با وجود همه اینها، شخصی متواضع و فروتن و گشاده‌رو و نیکو معاشرت بود.»^۲

اغلب مورخان و اصحاب رجال در حق او و اخلاق او بدینسان سخن گفته‌اند و ما از ذکر همه آنها صرف نظر می‌کنیم.

همچنین خواجه شخصی با تسامح و با وسعت مشرب بود و دانشمندان و عالمان را از هر طبقه و هر مذهبی که بودند بزرگ می‌داشت و در این میان به تصوف و صوفیان راستین توجه مخصوص داشت و با توجه به کتابهایی که نوشته معلوم می‌شود که خود او نیز در این راه قدمی راسخ داشته است. در نمط نهم شرح اشارات، یعنی «مقامات العارفین» و رساله نفیس «اوصاف الاشراف» چنان سخنان صوفیان را بیان می‌کند که گویی خود او سالک راه صریقت بوده است. او در این کتاب دوم برخی اتهامات ناروا و جاهلانه را که بر صوفیان بسته‌اند کشف می‌کند و در باب توحید و اتحاد سخنان لطیف می‌گوید و دعاوی منصور حلاج و برخی دیگر از صوفیان را به روشی درست تفسیر می‌کند. ولیکن به صوفی نمایان و قلندران بیکاره اعتقادی نداشته و آنان را سربار جامعه می‌دانسته است. «گویند وقتی در برابر سلطان [هولاکو] گروهی از فقیران قلندریه پیدا شدند. سلطان از خواجه پرسید: اینها چه کسانی‌اند؟ خواجه در جواب گفت: گروهی زاید و بیهوده‌اند، برفور سلطان دستور داد که همه را نابود کردند. کسی از خواجه پرسید مقصود تو از این بیان چه بود؟ گفت: مردم چهار طبقه بیش نیستند: جمعی امیر و وزیر و کسان سلطانند، از لشکری و

۱. کتبی، ابن شاکر، فوات الوفيات، ۱۵۰/۲، چاپ مصر.

۲. همانجا، ۱۵۱.

کشوری، دو دیگر بازرگانان و تاجرانند، سدیگر پیشه‌وران و صنعتگران‌اند، و آخرین گروه برزگران و دهقانند، و آنکس که از زمره این چهار گروه نباشد سربار مردم و در جهان زیاده است.^۱

۸. اشعار خواجه،

خواجه در شعر نیز دستی داشته و برخی اوقات تفنن را ابیاتی می‌ساخته است ولیکن معلوم است که اشعار او در درجه اول نیست. جمعی از پژوهندگان اشعار او را جمع کرده‌اند و بیشتر اشعار او در روضات الجنات خوانساری آمده است. ما چند قطعه از اشعار پارسی و تازی او را ذکر می‌کنیم:

۱- در مورد قضیه شرطیه منطقیان گوید:

ماللمثال الذی مازال مشتهراً للمنطقیین فی الشرطی تسدید
أمارأواوجه من اهوی و طرته الشمس طالعة و اللیل موجوداً^۲
که به فارسی چنین ترجمه‌اش کرده‌اند.

مثالی را که در شرطیه گفتند بگو با منطقی کاین هست مردود
رخ و زلفین یارم را ببیند که شمس طالع و اللیل موجود!
و این ابیات در مدح امام علی (ع):

لو أن عبداً أتى بالصالحات غداً و ود کل نبی مرسل و ولی
و صام ما صام صوام بلا ملل و قام ما قام قوام بلا کسل
و طار فی الجو لا یأوی الی احد و غاض فی البحر مأموناً من البلل
و أکسی الیتامی من الدیاج کلهم و اطعمهم من لذیذ البر و العسل
و عاش فی الناس آلاف مؤلفة عار من الذنب معصوماً من الزلل
ما کان فی یوم البعث منتفعاً الا بسحب امیرالمؤمنین علی!^۳
این قطعه فارسی منسوب به اوست:

نبود مهتری - چو دست دهد - روز تا شب شراب نوشیدن

۱. ابن الفوطی، الحوادث الجامعة، ۳۴۳، مصر، ۱۹۵۸. - این داستان را طنزنگار بزرگ ایرانی مولانا عبید زاکانی به صورت شیرین‌تری در اخلاق الاشراف آورده است. کلیات دیوان عبید زاکانی، «اخلاق الاشراف»، ۲۲، اقبال.

۲. خوانساری، روضات الجنات، ۵۷۹؛ و بهائی، کشکول، ۵۲۱/۴، کتابفروشی ایبه تهران.

۳. خوانساری، روضات الجنات، ۵۷۹، چاپ تهران.

یا غذای لذیذ را خوردن یا لباس لطیف پوشیدن
 من بگویم که مهتری چه بود گر توانی ز من نبوشیدن
 غمگنان را ز غم رهانیدن در مراعات خلق کوشیدن
 بیتی است معروف که به خیام نسبتش می دهند و آن اینست:
 می خوردن من حق زائل می دانست گر می نخورم علم خدا جهل بود.
 گویند خواجه در جواب گفته است:
 این نکته نگوید آنکه او اهل بود زیرا که جواب شبهه اش سهل بود
 علم ازلی علت عصیان کردن نزد عقلا ز غایت جهل بود!^۱
 این رباعی هم از اوست:
 موجود به حق واحد اول باشد باقی همه موجود مسخیل باشد
 هر چیز جز او که آید اندر نظرت نقش دومین چشم احول باشد^۲

۱. محمد زهاوی مفتی بغداد، (وفات، ۱۳۵۳ ه. ق.) جواب رباعی خیام را با این یک بیت گفته است:

با صرف نظر ز علم هر معلومی خیام! جواب شبهات سهل بود.
 باید دانست که حمدالله مستوفی بیت منسوب به خیام را از سراج قمری و جواب منسوب به خواجه را از عزالدین قزوینی می داند. (تاریخ گزیده، ۸۳۰ و ۸۳۳، چاپ دکتر عبدالحسین نوائی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۳۶ ه. ش.).

نظیر این استدلال را St. Augustine (۴۳۰-۴۵۴ م.) در رد «روایان» کرده، گوید: تصور روایان از سرنوشت و تقدیر - که با نجوم ارتباط دارد - اشتباه است، زیرا فرشتگان و آدمیان مختار هستند. درست است که خدا به گناهان ما علم قبلی دارد، ولی ما نباید گناه کنیم بدلیل آنکه وی از پیش بدان علم داشته است. راسل، برتراند، تاریخ فلسفه مغرب، ۳۵۵، چاپ دهم، عین عبارت راسل چنین است:

«... The Stoic conception of Fate (which connected with Astrology) is mistaken, since angels and men have free will. It is ture that God has foreknowledge of our sins, But we do not sin because of his foreknowledge.»

۲. احول = لوچ، دوبین. و نقش دوم چشمی که دو بین است خیالی و شبهی بیش نیست می گوید: آنچه جز خدا در جهان، بنظر تو می آید بمنزله همین نقش دوم چشم مرد دوبین است که صورتی خیالی و بی بنیاد است. عراقی گوید (دیوان، ۲۶۴، نفیسی):

با این همه این نقوش و اشکال بگذار، اگر چه نیست مهمل
 کاین نقش و نگار نیست الا نقش دومین چشم احول

این قطعه را هم به خواجه نسبت می‌دهند:

اقبال را بقاء نبود دل در آن میند عمری که در غرور گذاری هبا بود
در نیست باورت زمن این نکته گوش کن: اقبال را چو قلب کنی لابقا بود!^۱
۹. تألیفات خواجه،

خواجه در بیشتر دانش‌های متداول روزگار خویش به ویژه فقه و حکمت و کلام و منطق و ریاضیات و فلک و نجوم و اخلاق و برخی دیگر مهارت شایان داشت و در اغلب این رشته‌ها تألیفات ارزنده نفیس دارد.

فهرست آثار مهم خواجه در فوات الوفيات ابن شاکر کتبی (در گذشته ۷۶۲ ه. ق.) و روضات الجنات خوانساری، و از همه دقیق‌تر در آثار و احوال خواجه جمع و تألیف شادروان مدرس رضوی آمده است ولیکن ما اینجا آثار مهم خواجه را که به نحوی از انحاء مورد دقت و نظر اهل فن بوده نام می‌بریم و درباره آنها سخن می‌گوییم:

۱. تجرید الاعتقاد، در علم کلام، و آن کتاب در این موضوع از کتابهای دقیق استوار است و مورد عنایت بسیاری از دانشمندان بوده و بر آن شرح نوشته یا تعلیق زده‌اند. مهم‌ترین شرحهای این کتاب از آن علامه حلی، و حکیم قوشچی، و عبدالقادر لاهیجی است، و این شرحها اغلب با اصل چاپ شده است و شرح علامه به سال ۱۳۵۳ هجری در صیدا در مکتبه عرفان چاپ شد و نام آن کشف المراد است و همین شرح نزدیکترین تفسیری است به مقاصد خواجه طوسی که علامه حلی نوشته است.^۲

۲. شرح اشارات، از ابن سینا در فلسفه، این شرح با شرح فخر رازی بر اشارات به سال ۱۳۲۵ هجری در مصر مطبوعه خیریه چاپ شد و اخیراً دکتر سلیمان دنیا اشارات را در مصر تنها با شرح خواجه و با دقت و حواشی سودمند چاپ کرد. خواجه در این کتاب بسیاری از اشتباهات و نقض‌های نابجای امام را بر شیخ‌الرئیس

۱. دولتشاه سمرقندی این شعر را در تذکرة الشعراء، ۴-۲۷۳، چاپ محمد عباسی به امیر خسرو دهلوی نسبت می‌دهد.

۲. حاجی خلیفه، کشف الظنون، ۱/۲۵۳-۲۴۹. حاجی شارحان کتاب را متجاوز از ۴۰ تن ذکر کرده که ذکر همه آنها مستلزم تسوید چند صفحه باشد و ما از ذکر آنها چشم می‌پوشیم. طالبان رجوع کنند به آن کتاب تحت عنوان تجرید الکلام.

جواب گفته ولیکن به هیچ روی از طریق ادب بیرون نرفته و از او به عنوان شارح فاضل یاد کرده است. برای شرح بیشتر در این باره به ترجمه امام فخر رازی نگاه کنید.

۳. التذکرة فی علم الہیاء، و آن کتاب مختصری است که جامع مسائل این فن است، و شامل چهار باب است، این کتاب مایه اعجاب دانشمندان گشته و بر آن شده‌اند که آن را شرح کنند و بر آن تعلیق زنند. از شارحان این کتاب چند تن نام می‌بریم:

(۱) نظام‌الدین نیشابوری معروف به نظام اعرج (وفات، ۹۰۰ هـ. ق.) که شرح او توضیح‌التذکره نام دارد.^۱

(۲) شرح سید شریف علی بن محمد الجرجانی (درگذشته ۸۱۶ هـ. ق.).

(۳) شرح شمس‌الدین محمد بن احمد خفری (وفات ۹۶۰ هـ.)، که از شاگردان صدرالدین محمد دشتکی است، این شرح التکملة فی شرح التذکره نام دارد، که در سال ۸۳۲ پایان یافته است.

(۴) قطب‌الدین محمود بن مسعود شیرازی (درگذشته ۷۱۰ هـ. ق.) شاکرد بزرگوار خواجه، که شرح او التحفة الشاہیة نام دارد.^۲



۴. بیست باب، که در اسطرلاب است، و گویند: این کتاب از اسطرلاب اسماعیلیانست، که خواجه زمانی که در قرب آنها بود، تألیف کرد و از جمله غنایمی بود که از اسماعیلیان گرفته شد و عطا ملک جوینی بر آن دست یافت.

این کتاب در جشن یادبود خواجه در دانشگاه تهران چاپ شد و بر آن چند شرح نوشته‌اند که از مهمترین آنها شرح دو تن معروف‌تر است:

(۱) شرح نظام‌الدین بن حبیب‌الله الحسینی، که آنرا به زبان فارسی در سال ۸۷۳ هجری به پایان آورد.

(۲) شرح شیخ عبدالعلی بن محمد بن حسن البیرجندی (درگذشته ۹۳۴ هـ. ق.) که آنرا به سال ۸۹۳ تألیف کرد.

۵. تحریر اقلیدس، در اصول هندسه و حساب. خواجه از تألیف این کتاب در ۲۲

۱. همانجا، ۷/۱-۲۷۶؛ و نعمه، شیخ عبدالله، فلاسفة الشيعة، ۴۹۴.

۲. حاجی خلیفه، کشف‌الظنون، ۷/۱-۲۷۶؛ نعمه، شیخ عبدالله، فلاسفة الشيعة، ۴۹۶.

شعبان سال ۶۴۶ فراغ یافت. این کتاب، از کتابهای پراج خواجه است و متجاوز از یازده شرح بر آن نوشته‌اند که مهمترین آنها شرح سید شریف جرجانی و قاضی زاده رومی است، خواجه در آغاز این کتاب گوید «... تحریر این کتاب را پس از تحریر مجسطی آغاز کردم.»

۶. تحریر اُگَرِمانالاوس، حاوی سه مقالت است؛ مقاله نخستین شامل سی شکل و مقاله دوم شامل هیژده شکل و مقاله سوم شامل ۱۲ شکل است.^۱ خواجه از تالیف این کتاب در ۲۱ شعبان سال ۶۶۳ فارغ شده است.

۷. تحریر المجسطی، اصل کتاب از آن بطلمیوس است که در هیات و علم فلک و حرکات نجوم پرداخته، و خواجه این کتاب را برای حسام‌الدین حسن بن محمد سیواسی تحریر کرده است و در ۵ شوال سال ۶۴۴ هجری تمام کرده است. این کتاب را هم گروهی از دانشمندان شرح کرده‌اند از جمله شمس‌الدین محمد سمرقندی، و نظام‌الدین اعرج نیشابوری را می‌توان نام برد.^۲

۸. زیج ایلخانی، فارسی است و این همان زیجی است که حاصل رصد مراغه را که به دستور هولاقو بنا شده بود در آن آورده است و پیش از این درباره آن صحبت کردیم. خواجه در مقدمه این کتاب گوید: «... هولاقو خان همدان را قهر کرد و بغداد بگرفت و خلیفه را برداشت، تا حدود مصر بگرفت و کسانی را که باغی بودند نیست کرد و هنرمندان را در همه انواع بنواخت و بفرمود تا هنرهای خویش و رسم‌های نیکو نهادند و من بنده نصیر را که از طوسم و بولایت همدان افتاده بودم، از آنجا بیرون آورد و رصد ستارگان فرمود و حکما را که فن رصد می‌دانستند چون: مؤیدالدین العرضی که به دمشق بود و فخرالدین مراغی که به موصل بود و فخر خلطی که به تفلیس بود و نجم‌الدین دبیران که به قزوین بود، بفرمود تا از آن ولایتها

۱. حاجی خلیفه، کشف‌الظنون، ۲۵۶/۱، حاجی خلیفه تحت عنوان تحریر هندسیات چند تحریر از خواجه نام می‌برد که مهم‌ترین آنها عبارتند از: تحریر اقلیدس، تحریر المجسطی، تحریر اکر ثاوذوسیوس، تحریر مناظر لاقلیدس، تحریر کتاب الكرة المتحرکه لاطولوقس، تحریر ظاهرات الفلک لاقلیدس و چند تحریر دیگر...

۲. تحریر، در اصطلاح آنست که دانشمندی کتاب دیگری را از نو بنویسد و در عبارات آن تجدید نظر کند. خواجه این کلمه را به جای اصلاح که پیش از او معمول بوده استعمال کرده و در آراستن و پیراستن کتب ریاضی بکار برده است (همایی، جلال، خیامی‌نامه، ۱۸، ۱۳۴۶ ه. ش.).

۳. حاجی خلیفه، کشف‌الظنون، ۱۵/۲.

بطلبند، و زمین مراغه رصد را اختیار کردند و بفرمود تا کتابها از بغداد و شام و موصل و خراسان بیاوردند، تقدیر چنان کرد که منگوی از میان برخاست و بعد از آن رصد ستارگان تمام شد...». این کتاب چهار مقاله دارد:

۱. در تواریخ؛ ۲. در سیر کواکب؛ ۳. در اوقات طالع؛ ۴. در باقی اعمال نجوم.
براین زیج چند شرح معتبر نوشته شده است که بهتر از همه شرح این چند نفر است:

۱. زیج شاهی^۱ که آنرا علیشاه بن محمد بن القاسم خوارزمی معروف به علاءالمنجم نوشته که فارسی و مختصر است. مؤلف این کتاب را (عمدة الایلخانیة) نام داده و آنرا برای محمد بن احمد التبریزی وزیر تألیف کرده است.

۲. شرح حسن بن محمد نیشابوری قمی معروف به نظام اعرج، و آن شرحی فارسی است که کشف الحقایق نام دارد.^۲

۳. شرح غیاث الدین جمشید بن مسعود کاشانی بنام زیج خاقانی. شارح گوید: این کتاب را در تکمیل زیج ایلخانی پرداختم و همه آنچه را که از اعمال منجمان استنباط کرده بودم و در هیچ زیج دیگر نیامده، با براهین در آن گرد آوردم.^۳

۹. اخلاق ناصری خواجه این کتاب را برای امیر قهستان، ناصرالدین عبدالرحیم محتشم تألیف کرد، چه او از خواجه خواست تا کتاب الطهاره ابن مسکویه را به پارسی ترجمه کند، و چون این کتاب فاقد دو قسم مدنی و تدبیر منزل بود خواجه این دو باب را - با توجه به آثار فارابی و ابن سینا - خود بر آن افزود.

خواجه این کتاب را به دو پادشاه تقدیم کرده است؛ نخست همان ناصرالدین محتشم که نام او را باطمطراق در مقدمه آورده و او را ملک الملوک العرب و المعجم خسرو جهان و شهریار ایران خوانده است. ولیکن پس از آنکه کوکب قدرت و دولت ناصرالدین مذکور به مغرب خرامیده و دستش تهی و گرفتار خان مغول گشته، خواجه آن مقدمه را به نظر خود محو کرده یا بدل نموده و نام مخدوم خویش را

۱. حاجی خلیفه، کشف الظنون، ۱۶/۲. باید دانست که این غیر از آن (زیج شاهی) است که خود خواجه نوشته، و نجم الدین لبودی آنرا شرح کرده و (زیج زاهی) نام داده است، خواجه این کتاب را به نام رکن الدین خورشاه اسماعیلی پرداخته است.

۲. نعمه، شیخ عبدالله، فلاسفة الشیعة، ۴۹۷؛ حاجی خلیفه، کشف الظنون، ۳۱۸/۲.

۳. حاجی خلیفه، کشف الظنون، ۱۵/۲.

انداخته و برای آن مقدمه‌یی دیگر پرداخته و در ضمن آن برای کار خویش عذر آورده و محمل تراشیده است، گوید:

«... اما بعد^۱ محرر این مقاله و مؤلف این رساله محمد بن محمد بن حسن الطوسی المعروف بالنصیر گوید که تحریر این کتاب که موسوم است به اخلاق ناصری در وقتی اتفاق افتاد که به سبب تقلب روزگار، جلای وطن بر سبیل اضطرار اختیار کرده بود، و دست تقدیر او را به مقام قهستان پای‌بند گردانیده و چون به سببی که در صدر کتاب مسطور است در تألیف شروع پیوست، به موجب قضیه:

و دار هم ما دمت فی دار هم وارضهم ما دمت فی ارضهم^۲، و نص کلماتی المرء به نفسه و عِزُّهُ کُتِبَ لَهُ بِه صدقه^۳ به جهت استخلاص نفس و عرض از وضع دیباچه بر صنیعتی [= به شیوه‌یی که] موافق عادت آن جماعت در اثناء و اطراء [= ستایش] سادات و کبراء ایشان پرداخت و اگرچه آن سیاق مخالف عقیده و مباین طریقه اهل شریعت و سنت است چاره‌یی نبود، به این علت، کتاب را خطبه‌یی بر وجه مذکور ساخته شد، و به حکم آنکه مضمون کتاب مشتمل بر فنی از فنون حکمت است و به موافقت و مخالفت مذهبی و نحلتی تعلق ندارد، طلاب فوائد را با اختلاف عقاید به مطالعه آن رغبت افتاد، و نسخه‌های بسیار از آن کتاب در میان مردم منتشر گشت. بعد از آن چون لطف کردگار... به واسطه عنایت پادشاه روزگار... این بنده سپاس‌دار را از آن مقام نامحمود مخرجی کرامت کردا چنان یافت که جمعی از اعیان افاضل و ارباب فضایل این کتاب را به شرف مطالعه خود مشرف گردانیده بودند و نظر رضای ایشان رقم ارتضاء بر آن کشیده، خواست که دیباچه کتاب را که بر سیاست غیر مرضی بود بدل گرداند تا از وصمت آنکه کسی به انکار و تعبیر [= عیب جویی] مبادرت نماید، پیش از وقوف بر حقیقت حال و ضرورتی که

۱. این دو کلمه را که در اصطلاح علمای اصول، فصل الخطاب گویند وقتی خطبه آغاز سخن، تمام شود و ناطق یا مترسل، شروع به مقصود کند، استعمال می‌کنند.

۲. و با آن‌ها مدارا کن تا زمانی که در خانه آنها هستی و خشنودشان ساز تا زمانی که در سرزمین آنها یی. این بیت با یک بیت دیگر از گوینده یی است موسوم به ابونصر محمد بن احمد رامشی که سیوطی آن را در بُغیة الوُعاة (۹۳، مصر، ۱۳۲۶ هـ. ق.) آورده است. ← علی اصغر حلبی، تاریخ تمدن اسلام، ۴۵۰، تهران، انتشارات اساطیر، ۱۳۷۱ هـ. ش.

۳. حدیثی است منسوب به پیامبر، یعنی: هر کاری را که انسان بوسیله آن نفس و عرض خود را حفظ کند، برای او صدقه‌یی می‌نویسند (سیوطی، جامع الصغیر، ۱۹۶/۲، چاپ مصر).

باعث بوده بر آن مقال بی ملاحظه معنی لعل له عذرا و انت تلوم [= باشد که او را عذری باشد و تو بیهوده ملامتش کنی.] خالی ماند. پس به موجب این اندیشه این دیباچه را بدل آن تصدیر، ایراد کرد تا اول الدن دردی [= اول پیاله و بدمستی!] نباشد. اگر ارباب نسخ بر این کلمات واقف شوند و مفتوح کتاب را به این طرز کنند، به صواب نزدیکتر بود!...^۱ شکی نیست که اینکار از خواجه و یا هرکس دیگر که نام فیلسوف دارد و آموزگار اخلاق، ناپسندیده است.

شکسپیر راست می گوید: «... بسیارند چاکران خوش خدمت چاپلوس که از سر رغبت بندگی می کنند، و درست چون درازگوش عمر خویش را برای مستی گاه در راه خدمت صرف می کنند، و چون پیری آنان فرا می رسد، رانده می شوند. این دسته نوکران صدیق در خور تازیانه اند؛ اما گروهی نیز هستند که هر چند شکل و ظاهر وظیفه شناسی به خود می دهند تنها در پی سود خویش اند، و با تظاهر به خدمت نزد سرور خود - به حساب او - پوستی نو می کنند، و پس از آنکه به کام دل رسیدند؛ و به اصطلاح، تریج قبایشان زربفت شد، اگر تعظیمی هست به خود می کنند!»^۲ ولیکن چه می شود کرد خواجه - گذشته از مقام بزرگ دانشمندی - اهل سیاست بود و در طلب جایی بود که صاحبان فضل را ایمنی باشد. از این روی، دعوت ناصرالدین محتشم را بپذیرفت و پیش او رفت ولی بجای آنکه در روز نکبت و مغلوبیت بار و غمخوار او باشد و وفادار بماند و احترام مخدوم خود را بدانسان نگاه دارد که از پیش داشت، راه دیگر پیش گرفت. تفصیل این مطلب در کتاب سیر فلسفه در ایران خواهد آمد.

بهر حال این کتاب اخلاق ناصری از پرمایه ترین کتب فارسی است که در علم اخلاق و حکمت عملی نوشته شده. رؤوس مسائل و مطالب این علم را که حکیمان بزرگ درباره هر سه قسمت تهذیب اخلاق و تدبیر منزل و سیاست مدن در تألیفات

۱. تصدیر، دیباچه؛ مقدمه. مصدر به جای اسم مفعول بکار رفته، مانند کتاب به معنی مکتوب (غیاث اللغات).

۲. حاجی خلیفه، کشف الظنون، ۶۷/۱؛ و مقدمه منتخب اخلاق ناصری، نگارش شادروان جلال همایی، ظ - ع؛ احوال و آثار خواجه، تألیف مدرس رضوی، ۷-۲۵۶.

۳. نقل از اتللو = Othello در مجموعه نگارش های شکسپیر (= The Complete Works of Shakespeare) ۱۱۱۴، چاپ پیتراکساندر لندن، ۱۹۳۲.

خویش نوشته‌اند خواجه در این کتاب جمع کرده و در قسمت مبادی این کتاب هم آنچه از مسائل فلسفه شرقی برای فهم مطالب لازم بوده با بهترین اسلوب و نیکوترین طرزی نگاشته است.^۱

۱۰. اوصاف الاشراف، رساله کوچکی است از خواجه در سیر و سلوک و اخلاق صوفیان، که پس از اخلاق ناصری تألیف کرده است. خواجه این کتاب را به خواهش شمس‌الدین محمد جوینی وزیر پرداخته و آنرا بر شش باب نهاده است. این کتاب را رکن‌الدین، محمد بن علی الجرجانی به تازی درآورده است. این کتاب مکرر چاپ شده است.^۲

۱۱. الادب الوجیز للولد الصغیر، اصل این کتاب از عبدالله بن المقفع (کشته ۱۴۲ هـ. ق.) است و خواجه این رساله را به دستور مخدوم نخستین خود ناصرالدین محتشم قهستان به فارسی درآورده است. خواجه این رساله را مطابق روش ابوالمعالی نصرالله منشی در ترجمه کلیله و دمنه و بهاء‌الدین محمد بن حسن بن اسفندیار کاتب در ترجمه نامه تنسر به آیات و اشعار عربی و فارسی مزین ساخته است و مثل دو مترجم مذکور برای آنکه نگاشته خود را به زبان ادبی انشاء کند مطالب اصل کتاب را گرفته و آن را با زواید آزادانه در قالب عبارت فارسی ریخته است.^۳

۱۲. جواهر الفرائض، که برخی آنرا الفرائض النصیریة علی مذهب اهل البیت خوانده‌اند، رساله مختصر و جامعه است در اصول علم فرائض و موارد و گویا این تنها کتابیست که خواجه در فقه نوشته و از او باقیست. در این کتاب خواجه از کتاب تحریر استاد خویش معین‌الدین سالم بن بدران مصری نقل می‌کند.^۴

۱۳. اساس الاقتباس، این کتاب در فن منطق است و پس از منطق شفای ابن سینا بزرگترین و مهمترین کتابی است که در این علم تألیف شده است. کتاب مذکور نه مقاله دارد و هر مقاله، خود به چند فن و هر فن به چند فصل منقسم می‌شود بدینقرار:

۱. همایی، جلال، منتخب اخلاق ناصری.

۲. حاجی خلیفه، کشف‌الظنون، ۱/۱۷۱؛ و رضوی، مدرس، احوال و آثار خواجه، ۲۶۰.

۳. مقدمه الادب الوجیز، چاپ مرحوم اقبال آشتیانی، یا، سال ۱۳۱۲ هـ. ش.

۴. خوانساری، روضات الجنات، ۵۸۰؛ و فهرست کتابخانه آستان قدس رضوی، ۴۷۰/۵.

مقاله اولی - در مدخل منطق که آن را به یونانی ایساغوجی گویند.
 مقاله دوم - در مقولات عشر و آن را به یونانی قاطیغوریاس نامند.
 مقاله سوم - در اقوال جازمه که آن را به یونانی باری ارمیناس گویند.
 مقاله چهارم - در علم قیاس که آن را آنالوطیکای اول نامند.
 مقاله پنجم - در برهان که آن را به یونانی آنالوطیکای دوم نامند.
 مقاله ششم - در جدل که آنرا طوبیقا خوانند.
 مقاله هفتم - در مغالطه که سوفسطیقا نامند.
 مقاله هشتم - در خطابه که آن را به یونانی ریطوریکا نامند.
 مقاله نهم - در شعر و آن را به یونانی بوطیقا نامند.
 این کتاب را خواجه به سال ۶۴۲ تألیف کرد. و آقای مدرس رضوی آن را در سال ۱۳۲۶ در جزو انتشارات دانشگاه تهران چاپ کرده است.^۱
 تعداد آثار خواجه را از کتاب و رساله به ۱۶۸ عدد نیز رسانده‌اند که در اینجا بیشتر از آنچه گفتیم نتوانیم آورد، هر کس بخواهد به مآخذی که در ضمن این بخش داده‌ایم نگاه کند.

مقام ریاضی خواجه

بی‌جهت نیست که خواب را «محقق» و «استاد بشر» لقب داده‌اند.
 این لقب به سبب نبوغ و شخصیت علمی و ریاضی و سیاست اوست، بدون تردید می‌توان گفت که خواجه در روزگار خویش - به حدی که در خور یک انسان کامل و بزرگوار باشد - به غایت قصوی رسیده بود و همواره نوشته‌ها و آثار او در دست فاضلان می‌گشت و حالا نیز کم و بیش همان حالت را دارد.
 لیکن در میان مستشرقان و عالمان مغرب خواجه در ریاضیات و فلک بیشتر مشهور است تا در فلسفه، از این روی بیشتر اهتمام آنها مصروف بر این بوده است که آثار ریاضی و نجومی او را احیاء کنند، و به محتویات آنها آگاه گردند. سارتن در حق او می‌گوید: «انتقادی را که خواجه طوسی بر مجسطی بطلموس یونانی کرد دلالت بر عبقریت و نبوغ او دارد و نشان می‌دهد که در نجوم چیره‌دست بوده است، و

۱. مقدمه اساس الاقتباس، یط و ک.

ممکن است بگوییم که این انتقادهای او از قدمهای نخستینی بود که کوپرنیک^۱ بعداً برای اصلاح نظام بطلیموسی برداشت^۲.

خواجه نخستین کسی بود که حالات ششگانه را برای مثلث کروی قائم الزاویه به کار برد، خواجه این مطلب را در کتاب الشکل القطاع به نیکی بیان کرد و هر کس آن کتاب را بخواند می بیند که آنچه در آن کتاب آمده تا حدود زیادی با آنچه در کتابهای جدید هندسی و ریاضی می آید، مطابق است. وشکی نیست که این کتاب در مثلثات و پیشرفت آن تاثیر بزرگی داشته است و آنچه در این باب دانشمندان افزوده اند چندان زیاد نیست.

و نیز خواجه در کتاب تذکره بسیاری از نظریات فلکی را روشن کرد و به شکل بهتری آنها را بیان کرد و از این روی بود که بسیاری از دانشمندان بر این کتاب شرح نوشته اند. در همین کتاب خواجه کتاب مجسطی را انتقاد کرد و برای جهان هستی نظامی مبسوط تر از نظامی که بطلیموس وضع کرده بود قائل شد، و هم در این کتاب حجم و ابعاد برخی از ستارگان را بیان کرد^۳.



مقام فلسفی خواجه

کاری که خواجه در استوار کردن مبانی فلسفه مشاء کرد از همه کارهای او بهتر بود - به ویژه برای گروهی که ارسطو را استاد مسلم و حقایق عالم را با فلسفه او بیان شده می پنداشتند. اکنون برای روشن شدن مقصود و تمهید عقاید خواجه مطلبی را که در بالا گفتیم شرح می دهیم:

حکیمان اسلام، غالباً اقوال ارسطو و افلاطون را مانند اصل ثابت علمی می پذیرفتند و اشتباه و خطا و اختلاف آنها را، از شدت اعتقاد، تأویل می کردند. گفتار ابونصر فارابی در مقدمه الجمع بین الرايين و دفاع سخت ابن سینا از تعلیمات و آراء ارسطو در کتب خود به خصوص کتاب شفاء نمودار این حسن اعتقاد و تعصب است. دیگران نیز عقیده یی نزدیک بدین دو تن داشتند تا بدانجا که برای متأخران،

۱. نیکلا کوپرنیک Nicolas Copernic ستاره شناس لهستانی (۱۵۴۳-۱۴۷۳ م). وی هیأت بطلیموس را رد کرد.

۲. طوقان، قدری حافظ، تراث العرب العلمی، ۳۶۳، چاپ قاهره ۱۳۶۰ ه. ق.

۳. همانجا، ۳۵۹.

حقّی در اصابت واقع و یافتن مطلبی اضافه بر آنچه حکیمان یونان گفته بودند، قائل نمی شدند.

در این میان اشخاصی از قبیل ابوبکر محمد بن زکریای رازی (درگذشته ۲۰-۳۱۳ ه. ق.) و ابوریحان محمد بن احمد بیرونی (درگذشته ۴۴۰ ه. ق.) هم گاهی پدید می آمدند که خود دارای افکار تازه بودند و به دیگران نیز حق می دادند که آرای یونانیان را باطل کنند و یا بر آن نکته یی بیفزایند. مناظرات رازی با ابوحامد محمد بن حمدان رازی (درگذشته ۳۲۲ ه. ق.) حاکی از وسعت نظر پسر زکریا و جمود فکر ابوحاتم رازی است.^۱

پس از انتشار کتب ابن سینا و شهرت و آوازه شگرف او در سده پنجم، حکیمان اسلام با نوعی از تعصب، کتب او را درس می دادند و راستی آنکه فلسفه به جای تحقیق در اسرار آفرینش نزد بسیاری از حکمت پژوهان، عبارت شده بود از بحث در اقوال ابن سینا و تدریس کتب او. چنانکه جمعی به دفاع از ابن سینا می پرداختند و بعضی نیز سخنان وی را رد می کردند. ابوحامد غزالی در مقدمه تهافت الفلاسفه گفته است که: هرگاه ما بطلان نظر فارابی و ابن سینا را ثابت کنیم، در نتیجه، بطلان اصول فیلسوفان مقرر خواهد گشت. عمر خیام از هواخواهان ابن سینا بود و در این باره اصرار می ورزید.^۲

فخرالدین محمد بن عمر رازی (درگذشته ۶۰۶ ه. ق.) که در جدل و علم نظر سخت قوی پایه بود و در بحث تا بدان مایه گستاخ بود که پس از نقل حدیث و روایت از حضرت رسول اکرم (ص) می گفت: محمد تازی چنین گفت و محمد رازی چنین می گوید^۳، برگفته های پیشینیان خاصه، ابن سینا اعتراضات و شکوک گوناگون وارد ساخت. شاگردان و پروردگان مکتب وی از قبیل: شمس الدین عبدالحمید بن خسروشاهی (درگذشته شوال ۶۵۲ ه. ق.) و شمس الدین احمد بن الخلیل الخویی (درگذشته ۶۳۷ ه. ق.) و افضل الدین محمد بن ناماور خونجی

۱. رازی، محمد زکریا، رسائل فلسفیه، ۳۰۱/۱، به اهتمام پاؤل کراوس.

۲. بیهقی، تتمه صوان الحکمه، چاپ لاهور، ۱۱۱.

۳. این مطلب، از مقالات شمس (نسخه خطی تبریز) نقل شده، ولی اختلاف سلیقه و حتی دشمنی مولوی و شمس با امام فخر - به احتمال زیاد - مایه این نسبت شده است. بررسی آثار فخر، صحت این نسبت را به شدت تخطئه می کند!

(درگذشته ۶۴۶ ه. ق.) و تاج‌الدین محمد بن الحسین الارموی (درگذشته ۶۵۴ ه. ق.) واثیرالدین مفضل بن عمر ابهری (درگذشته ۶۶۰-۳ ه. ق.) در بلاد روم و سوریه و عراق پراکنده شدند و تعلیمات استاد خود را منتشر ساختند. و بیش از پیش در سست کردن عقاید مشائیان بویژه شیخ رئیس کوشیدند. تا اینکه خواجه نصیر محمد بن حسن طوسی (درگذشته ۶۷۲ ه. ق.) به دفاع از ابن‌سینا برخاست و شکوک و ایرادهای فخرالدین رازی و شاگردان او را با دلیلهای استوار و تقریری حکیمانه رد کرد چندانکه طریقه ابن‌سینا بار دیگر سمت قبول یافت و بر جای محکم خود نشست.^۱

از این مقدمه کلی چند مطلب مهم می‌توان فهمید:

- نخست اینکه: سیر فلسفه ابن‌سینا تا زمان خواجه چه بوده است.
- دوم اینکه: با ظهور امام فخر و نفوذ شخصیت علمی او، برای مدتی، اهمیت ابن‌سینا مورد سؤال - وای بسا انکار - قرار گرفته است.
- سوم اینکه: خواجه با تمام قوی در تشیید بنیان حکمت ابن‌سینا کوشیده است. پس خواجه در فلسفه پیرو بزرگ شیخ است ولیکن خود او نیز عقایدی ابراز داشته و حتی گاهی عقاید مشائیان را تزییف و برخی اوقات سخنان ابوالبرکات بغدادی (درگذشته ۵۴۷ ه. ق.) صاحب‌المعتبر و شیخ اشراق (درگذشته ۵۸۷ ه. ق.) را بر آراء شیخ رئیس ترجیح داده و بهتر دانسته است.
- اینک به چند مورد از عقاید ویژه او اشارتی می‌کنیم:
- افکار تازه و عقاید اصلی خواجه بیشتر در کتاب تجرید العقاید به چشم می‌خورد و خود در آغاز این کتاب گوید: «... من این کتاب را بر بهترین روش ترتیب و تنظیم کردم، و آنچه را که با دلیل برایم ثابت گشته و معتقد خود قرارش داده‌ام در این کتاب گنجانیده‌ام...»^۲.

۱. گروهی از متکلمان و حکیمان وجود و عدم را تعریف به حد و رسم کنند. متکلمان گویند: موجود چیزی است که ثابت‌العین باشد، و معدوم آنست که

۱. فروزانفر، بدیع‌الزمان، شرح مشنوی شریف، ۸/۳-۸۶۷، چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۴۸ ه. ش.

۲. «... فانی مجیب الی ماسالت من تحریر مسائل الکلام و ترتیبها علی ابلغ النظام مشیراً الی غرر فرائد الاعتقاد و نکت مسائل الاجتهاد مما قادی ادلیل الیه و قوی اعمادی علیه و سمیته بتجرید الاعتقاد...» (طوسی، خواجه نصیر، تجرید الاعتقاد، ۵).

منفی العین باشد. حکیمان گویند: موجود آنست که بتوان از او خبری داد و معدوم آنست که نتوان از او خبر داد. خواجه گوید: این تعریف‌ها همه فاسد است و نادرست چه شامل دور می‌شوند زیرا «ثابت» مرادف «موجود» و «منفی» مرادف «معدوم» است سپس گوید که: مراد از تعریف وجود، شرح و تعریف لفظ است و تبدیل لفظی به لفظ دیگر که روشن‌تر و واضح‌تر از اولی است و این از آن روست که چیزی شناخته‌تر و عام‌تر از وجود نیست تا بتوان آن را وسیله تحدید و تعریف وجود دانست.^۱

و نظیر این قول است سخن حاجی سبزواری در اول منظومه حکمت:

معرف الوجود شرح الاسم ولیس بالحد ولا بالرسم
مفهومه من اعرف الاشياء وکنهه فی غایة الخفاء^۲

و شیخ رئیس در کتاب نجاه گوید: «وجود جز به شرح اسم قابل تعریف نیست، چه او مبداء و پایه همه شرحهاست، پس شرحی نتواند داشت، ولیکن صورت آن - بدون آنکه واسطه‌یی داشته باشد - در ذهن هست»^۳.

۲. خواجه در شرح اشارات، نمط هفتم، درباره علم خدا با شیخ رئیس مخالفت کرده و گوید: «اگر جز این بود که در آغاز این کتاب با خویشتن شرط کردم که هر جا عقیده خود را با نظر شیخ مخالف دیدم آن را ذکر نکنم راه گریز از این مضایق و تنگی‌ها و غیر آن را بیان می‌کردم. ولیکن باید به شرط وفا کرد. با وجود این از دل خویش رخصت نمی‌یابم که در این باره اصلاً به چیزی اشاره نکنم. از این روی در اینجا اشارتی کوتاه می‌کنم، برای کسی که طالب آنست. اینک گویم: اگر گفتار شیخ را در این باب که گوید: «علم باری تعالی به حصول صور در ذات او حاصل می‌گردد»، بپذیریم اشکالات زیر لازم می‌آید:

نخست اینکه: ذات واحد بسیط، فاعل و قابل آن صورتها می‌شود، و این امر مستلزم پدید آمدن ترکیب در ذات خدا می‌گردد؛

دوم اینکه: ذات واجب به صفات زاید غیر اضافی و غیر سلبی متصف می‌گردد در حالی که بطلان صفات حقیقی برای ذات واجب ثابت است.

۱. حلی، علامه، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، علامه حلی، ۵۵، چاپ کتابفروشی مصطفوی قم.

۲. سبزواری، حاجی، منظومه، غرر الفراید، ۴.

۳. ابن سینا، نجات، ۴۱۰، چاپ ۱۳۳۱، مصر.

سوم اینکه: ذات واجب محل معلومات ممکن و متکثر می شود. و بالاتر از همه در این صورت، باید معلول اول ذات باری، مباین خود او نباشد، بلکه قایم به ذات او باشد و باری تعالی چیزی مباین ذات خویش نیافریده باشد چه بر این تقدیر معلول اول تصورات ذهنی یا صور علمیه خواهد بود نه موجودات و اعیان خارجی، در حالی که عدم تباین معلول نخستین با ذات باری خلاف آن چیزی است که حکیمان و فیلسوفان پیشین بدان رفته و مقرر کرده اند. سپس قول افلاطون را آورده که گوید: صور عقول قائم به ذات باری هستند و گویی در این راه عقیده شیخ اشراق را که «علم خدا را حضوری می داند» پسندیده است ولیکن از او در شرح اشارات نامی نمی برد^۱.

۳. به نظر خواجه اتصاف ذات باری به علیت در حق او نقص است، زیرا این امر موجب می شود که او سبب موجب باشد نه سبب مختار، و نیز خصوصیت یا حیثیتی که در زمان ایجاد معلول همراه اوست، در قدمت، با او انباز باشد و این صورتی از شرک است.

از این رو خواجه «علیت» را صفتی از «امر» خدا که در قرآن آمده قرار می دهد؛ «و ما امرنا الا واحد کلمح بالبصر»^۲. و نیز: «انما امره اذا اراد شیئا ان یقول له کن فیکون»^۳. و از این راه است که خواجه به توحید صرف و تنزیه محض می رسد^۴.

۴. خواجه در حقیقت مکان نیز با شیخ اختلاف داشته و رأی او را نپسندیده است. می دانید که افلاطون و بیشتر اشراقیان گویند: مکان، بعد مساوی با بعد متمکن است و مراد از متمکن چیزی است که در مکان جای می گیرد.

ارسطو و بیشتر مشائیان از جمله ابن سینا گویند: مکان سطح باطن جسم حاوی است که با سطح ظاهر جسم محوی مماس باشد.

خواجه در کتاب تجرید صراحة می گوید: «معقول آنست که مکان بعد مساوی با بعد متمکن است و امارات و دلایل با آن سازگارتر است»^۵. و دلیل بر این قول آنست

۱. شرح اشارات، ۳/۱۴-۷۱۰، چاپ سلیمان دنیا، چاپ مصر؛ نعمه، شیخ عبدالله، فلاسفة الشيعة ۴۹۲؛ رضوی، مدرس، احوال و آثار نصیرالدین طوسی ۱۸۵، تألیف آقای مدرس رضوی.
۲. قمر، ۵۴/آیه ۵۰.

۳. یس، ۳۶/آیه ۸۲.

۴. رحله زنجانی، ۳۹۹.

۵. «... والمعقول من الاول البعد (ای البعد المساوی بالبعد المتمکن) فان الامارات تساعد

که معقول از مکان، بعد داشتن است زیرا هرگاه کوزه‌یی تهی از آب فرض کنیم تصور ابعادی می‌کنیم که جرم کوزه را احاطه کند، به نحوی که اگر پر از آب شود آب تمام آن ابعاد را فراگیرد - و به طوریکه علامه حلی گوید: این قول را ابوالبرکات بغدادی نیز اختیار کرده و روش متکلمان هم نزدیک به این روش است.^۱

۵. گفته‌اند خواجه در شماره افلاک نیز با شیخ رئیس اختلاف دارد و بنده تا حال آنرا جایی ندیده و نفهمیده‌ام، چه نه در شرح اشارات و نه شرح تجرید علامه حلی به این مطلب اشارتی رفته است.

۶. می‌دانید که درباره حقیقت جسم دو نظر مهم ابراز شده است، نخست آنکه: جسم را مرکب از هیولی و صورت پنداشته‌اند و این نظر ارسطو و مشائیان است و شیخ رئیس نیز همین مذهب دارد، دلیل عمده این گروه آنست که در جسمی که قابل اتصال و انفصال است باید ماده‌یی ثابت باشد که پذیرای آن دو باشد.

دوم آنکه: گویند جسم از ذرات کوچک سختی درست شده که از غایت خردی و سختی قسمت پذیر نیست و این عقیده دیمقراطیس^۲ و معتقدان به اجزاء می‌باشد، عقیده متکلمان نیز در باب جسم نزدیک به همین مذهب است.

یک عقیده سوم هم سهروردی مقتول ابراز داشته و آن اینست که: «مادة المواد جسم، مطلق است و جزء آن نیست^۳ و به دلایل متعدد قول مشائیان را در باب صورت و هیولی رد کرده است.

بهر حال خواجه در کتاب تجرید الاعتقاد دلیل معروف اثبات هیولی را درست ندانسته و نامعقول شمرده است و گوید: «اینکه جسم قبول اتصال و انفصال کند به سبب ثبوت ماده‌یی جز جسم، بدان علت که امری محال پدید می‌آید، اقتضاء ندارد^۴».

مقصود آنست که جسم بسیط را جزیی نیست و قبول انقسام اقتضای ثبوت

علیه...

۱. حلی، علامه، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، ۱۱۱، چاپ قم.

۲. Democritus (۳۲۰-۴۶۰ ه. ق.) بنیانگذار مذهب ذره (= ذره‌انگاری = Atomism)

۳. سهروردی، حکمة الاشراق، ۷۴-۸۰، چاپ هانری کربن؛

۴. تجرید، ۱۱۲، «... ولا یقتضی ذلک ای قبول الجسم الاتصال و الانفصال، ثبوت مادة سوی الجسم لاستحالة وجود مالاتناهی...»

ماده‌یی است که هرگاه آنرا قسمت کنیم محالست که آن ماده بر وحدت خویش باقی بماند بلکه برای هر جزء آن ماده‌یی جداگانه حاصل می‌شود، پس اگر ماده هر جزیی بعد از قسمت حادث شود تسلسل لازم می‌آید، زیرا نزد مشائیان هر حادثی ناچار ماده‌یی دارد. و اگر این ماده قبل از قسمت هم موجود باشد لازم می‌آید که فرض وجود مواد بی‌نهایتی در ماده جسم از روی امکان پذیرش انقسامات غیرمتناهی، ممکن باشد.^۱

برخی دیگر از عقاید تازه خواجه قابل ذکر است، لیکن ما از نقل آنها چشم می‌پوشیم زیرا هم سخن دراز می‌شود و هم اینکه آن عقاید مربوط به مسائل کلامی است و ذکر آنها در این جایگاه چندان مناسب نیست.

فصل سیزدهم ابن کُمُونه (وفات ۶۸۳ ه. ق.)

۱. زندگانی

سعدالدین منصور بن اسعد اسرائیلی، ملقب به عزالدوله (وفات ۵/۶۸۳-۱۲۸۴ م) فیلسوف و طبیب و کیمیادان بغدادی. اصلاً یهودی بود، و برخی گفته‌اند که اسلام آورده است. ابن کُمُونه در طب و فلسفه آثاری دارد و برخی از کتب پشینیان از جمله اشارات ابن سینا و تلویحات شهاب‌الدین سهروردی مقتول (قتل، ۵۸۷ ه. ق.) را شرح کرده است. تاریخ و محلّ ولادت او را بدرستی نمی‌دانیم، ولی محل وفات او جلّه بوده است و تاریخ وفات او را ۶۸۳ ه. ق. و ۶۹۰ ه. ق. نیز نوشته‌اند.

میل شدید او به مذاهب عقلی و به ویژه به خداگرایی طبعی^۱ (= deism) در سراسر کتاب تنقیح الابحاث للملل الثلاث به چشم می‌خورد. این کتاب را پرلمن^۲ چاپ کرده است. مؤلف در این کتاب با وجود یهودی بودن (به احتمال زیاد)، دین و نبوت را عموماً و با استفاده از مباحث ابن سینا (فت، ۴۲۸ ه. ق.)، غزالی (فت، ۵۰۵ ه. ق.)، موسی بن عمران میمون (فت، ۵۷۶ ه. ق.) و امام فخر رازی (فت، ۶۰۶ ه. ق.)

۱. خداگرایی طبعی (یادئیزم = Deism)، مقابل خداگرایی الهامی (تهئیزم: Theism) است، که در آن شخص به وجود خدا ایمان دارد، ولی به لزوم بعثت انبیاء و نتیجه وحی معتقد نیست. در قدیم همچنانکه علامه در کشف المراد می‌گوید براهمه بدین عقیده بودند و بعثت انبیاء را با وجود عقل انسانی لازم نمی‌دانستند، و در عصر روشنگری نیز: ولتر، روسو، دیدرو، دالامبر، و بسیاری دیگر همین عقیده را داشته‌اند.

۲. (= M. Perlmann) تسحّی عنوان: Examinations of the inquiries into the Three Faiths (Uiniversity of California, 1967)

بررسی می‌کند. و برای این منظور، به هر یک از ادیان توحیدی فصلی جداگانه اختصاص داده است. و موضوع را با نشان دادن واقع بینی و عینیت سزاوار تحسینی بحث می‌کند.

استاینشneider^۱ این کتاب را جالب‌ترین رساله در مباحث بین‌الادیان به زبان عربی بشمار می‌آورد. اگر چه قسمت اعظم این کتاب به دین اسلام اختصاص دارد، ولی با در نظر گرفتن همه جوانب آن چنان نیست که یک مسلمان معتقد را خرسند سازد. این کتاب که به سال ۶۷۹ هـ. ق. / ۱۲۸۰ م نوشته شده، مایه غوفای عوام بر ضد مؤلف شد، و مؤلف اندکی پس از این واقعه به سال ۶۸۳ هـ. ق.، درگذشت. خلاصه این واقعه را، که یکی از نشانه‌های مردود بودن فلسفه و فلاسفه نزد عامه در سده هفتم هجری بشمار می‌آید، ابن القوطی چنین آورده است: در بغداد شهرت یافت که عزالدوله بن کمونه یهودی در کتابی که به نام *الابحاث عن الملل الثلاث*^۲ نوشته متعرض امر نبوت‌ها شده و چیزهایی گفته که من از (شر و گناه) آن خود را به پناه خدا می‌دهم. به همین سبب عوام برضد او بشوریدند و هیجانی بپا کردند و برای تخریب خانه او و کشتن خودش گرد هم آمدند. امیر تمسکائی شحنة عراق و مجدالدین ابن اثیر و جماعت قضاة در مدرسه مستنصریه گرد آمدند و قاضی القضاة و مدرسان را برای تحقیق در این امر طلبیدند. و خود ابن کمونه را نیز طلب کردند. اما او پنهان شد و اتفاقاً آن روز، روز جمعه‌یی بود، و قاضی القضاة برای نماز جمعه سوار شد. عوام بجوشیدند و او را از رفتن مانع شدند و او به مستنصریه بازگشت، پس از او ابن اثیر از برای آرام کردن عوام بیرون رفت. اما به او نیز کلام زشت گفتند و به او نسبت دادند که از برای ابن کمونه تعصب می‌ورزد و از او حمایت و دفاع می‌کند. شحنة فرمان داد در بغداد مَنادی کردند که فردا پگاه همه مردم به خارج دیوار بغداد از برای سوزانیدن ابن کمونه حاضر شوند. این سخن سبب شد که مردم آرام گرفتند و دیگر یادی از او نکردند. آنگاه ابن کمونه را در صندوقی که بر آن چرم کشیده بودند نهاده به جله بردند که فرزندش در آنجا دبیر (= کاتب دیوان) بود، و او چند روزی آنجا ماند و در همانجا مرد.

1. Steinschneider

۲. حاجی خلیفه در کشف الظنون (۱/۴۵۰، آستانه، ۱۳۱۰ هـ. ق.)، *الْحِكْمَةُ الْجَدِيدَةُ فِي الْمُنْطَقِ* را نیز آثار ابن کمونه می‌شمارد.

۲. اندیشه‌های فلسفی: «شبهه استلزام»

شهرت ابن کمونه در عالم اسلامی بیشتر مربوط به شبهه‌یی است که در مبحث توحید ذات باری وارد آورده است. این شبهه را که در فلسفه اسلامی به «شبهه استلزام» یا «شبهه ابن کمونه» مشهور شده است، حتی برخی از معاصران ابن کمونه نیز یاد کرده‌اند و در رد آن چیزهایی نوشته‌اند.

مقدمه باید گفت این شبهه که ابن کمونه در باب توحید ذاتی ایراد کرده ابداع و ابتکار خود او نیست. و ریشه آن را در آثار مانویان و بسیاری از زنادقه اسلامی می‌توان دید، زیرا آن جماعت به امکان دو هویت مجزا و مستقل، و حتی متباین، همچون نور و ظلمت قائل بوده‌اند، و این نکته را آن جماعت برای نخستین بار مطرح کرده‌اند و در اثبات آن دلایلی آورده‌اند. ولی ابن کمونه در دوران اخیر آن را دیده و به خود نسبت داده است و چنان پنداشته است که او آن را یافته است، و در نظر خود آن را شبهه‌یی لاینحل تصور کرده است.

صدرالدین شیرازی می‌گوید: «برخی به سبب این شهرت که او [ابن کمونه] این شبهه سخت و عقده ناگشودنی را نخستین بار بیان کرده او را افتخار الشیاطین نامیده‌اند...». اصل شبهه اینست: چرا روانیست که دو هویت واجب الوجود بالذات و بسیط و مختلف به تمام ذات موجود باشند، و هر یک از آن دو به ذات خویش واجب الوجود باشند و بتوان مفهوم وجود را از هر یک از آن دو انتزاع کرد و یا به حمل عَرَضی بر هر دو صادق دانست؟

صدرالدین پس از نقل شبهه ابن کمونه در جواب او گفته است که: هرگاه دو حقیقت موجود در خارج را هیچ جهت اشتراکی نباشد انتزاع مفهوم واحد از آن دو محال است. و او این حکم را چنان بدیهی دانسته که به همین اندازه در جواب شبهه او قناعت ورزیده است. در بیان مطلب گوئیم اگر دقیق شویم جواب این شبهه از لحاظ اصالت و جودیان چندان سخت نیست زیرا: وقتی اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت محقق شد، و نیز به اثبات رسید که وجود حقیقت واحدی است که دارای مراتب است (مذهب فهلویون)، و حقایق متباینه ندارد (مذهب مشائیان)، اگر دو واجب متحقق باشند، ناچار آن دو در وجود اشتراک خواهند داشت، و وجود ذاتی هر دو خواهد بود و از این روی مرکب خواهد بود از مابه‌الاشتراک و مابه‌الامتیاز، و از آنجا که هر مرکبی نیازمند است، و هر نیازمندی ممکن، پس بر

فرض تحقق دو واجب الوجود هیچ یک واجب نخواهند بود، و این خلف است. از این جهت، اشکال ابن کمونه بر کسانی که وجود را اصیل و دارای حقیقت واحد می‌دانند وارد نیست، ولی بر کسانی که ماهیت را اصیل می‌دانند دفع آن سخت است، و خالی از اشکال نیست. اما اگر ماهیت را نیز اصیل بدانیم، و دو هویت بکلی متباین فرض کنیم، باز شبهه ابن کمونه را می‌توان دفع کرد. و بیان آن چنین است که گوییم: از امور متباین، از آن جهت که متباین اند نمی‌توان امر واحدی را انتزاع کرد، و چنانکه گفتیم صدرالدین شیرازی در این قول ادعای بدهت کرده است و گوید که: حمل انسان بر زید و عمرو، به لحاظ اشتراک آن دو است در انسانیت. و حمل موجود بر واجب و ممکن از حیث اشتراک آنها در مفهوم وجود عام بدیهی است، و همین‌طور حمل ابیض بر برف و عاج از جهت اتصاف آنها به سفیدی است.

پس محال بودن نظر ابن کمونه به هر حال ثابت می‌گردد.
کتاب‌شناسی:

- اسفار، صدرالدین شیرازی، ۱/۳۱-۲۹، چاپ تهران.
- الهیات، محمدحسین فاضل تونی، ۲۹-۲۸، انتشارات مولی، ۱۳۶۰ ه. ق.
- حکمت الهی، محیی‌الدین مهدی الهی قمشه‌یی، ۴۰-۳۸، تهران، ۱۳۴۵ ه. ش.
- .. چاپ سوم.
- دستورالعلماء، قاضی عبدالنبی، ۲/۱۹۹ و مابعد، حیدرآباد، ۱۳۶۶/۱۹۴۷ ه. ق.
- الحوادث الجامعه، ابن القوطی، ۴۴۱، وقایع سال ۶۸۳، چاپ مصر.
- احوال و آثار خواجه نصیر طوسی، مدرس رضوی، ۱۴۸، چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۳۴ ه. ق.
- «از خزائن ترکیه»، رسائل در حکمت و اخلاق، مجله دانشکده ادبیات، مقاله شادروان مجتبی منیوی، ۵-۸.
- فهرست کتاب‌های خطی دانشگاه تهران، محمدتقی دانش‌پژوه، ۳/۲۶۵ و مابعد.

فصل چهاردهم

الف: مقدمه

وضع حکمت و فلسفه تا روزگار صفویان و پس از آن

ترکتازی و حمله خانمانسوز مغولان چنگیزی و قتل و غارت‌هایی که بدست آنان در این مرز و بوم صورت گرفت و عالمان و فاضلانی که در آن هنگامه به قتل رسیدند و کتابخانه‌ها و مدارس که از میان رفت با آن ترقی و قوتی که تمدن ایرانی مقارن استیلای مغول داشت تا مدتی نمی‌توانست مشهود باشد زیرا که آن تمدن با عظمت و قدرت، بزودی و سرعت از میان نمی‌رفت، و تیشه‌هایی که بدست مغول به ریشه این درخت تنومند وارد آمد بعلت کهن سالی و شگرفی جثه، قادر نبود که به یک آن کار آنرا بسازد؛ اگر چه این درخت تنومند ضربت می‌خورد و مقاومت می‌کرد، لیکن روز بروز نحیف‌تر و علیل‌تر می‌گردید. استیلای خونخواری چون امیر تیمور گورگانی و هرج و مرج عجیبی که پس از وی تا پیدا شدن صفویان در ایران پدیدار شد، تدریجاً این درخت را از پا درآورد، و موقعی که صفویه دولتی عظیم و متحد در ایران تشکیل دادند، علم و حکمت و ادب در این کشور در حال جان سپردن بود، و آخرین شاعر بزرگ فارسی زبان، که یکی از آخرین عالمان جامع عهد خود نیز بوده، یعنی: مولانا عبدالرحمن جامی در سیال ۸۹۸ ه. ق. یعنی نزدیک به هشت سال پیش از تشکیل دولت صفوی جان سپرده بود.

آثار حمله مغول و استیلا و ستمگریهای تیمورلنگ (درگذشته ۸۰۷ ه. ق.) در انحطاط و تنزل علمی و ادبی ایران در عهد صفویه کاملاً ظاهر شده و بدبختی بزرگتر اینکه پادشاهان صفوی هم که به تشکیل دولت معتبری نایل آمده، و وحدت ملی ایران را براساس دینی ایجاد و در خارج نیز تا حدودی برای ایران شأن و اعتباری فوق‌العاده تحصیل کرده‌اند، به علت قلندرمنشی و صوفی‌مشربی و ترویج تعصب

مذهبی شدید و حشر و نشر با فقیهان کوتاه نظر خشک مغز، جز در تشویق همین طبقه از مردم، در تشویق کسی نکوشیده‌اند، بلکه با علوم عقلی و حکمت به اغوای همین فقیهان به مخالفت برخاسته‌اند، و برخی از ایشان به آزار حکیمان پرداخته و در پاره‌یی از مدارس تدریس حکمت و فلسفه را ممنوع کرده‌اند.

این پادشاهان از فهم شعر درست و لطیف نیز جز آنچه در مناقب یا مراثی امامان علیهم‌السلام گفته شده باشد، به کلی بی‌نصیب بودند و فقط به شعرایی صله می‌دادند که در این قبیل موضوعات شعری به هم بسته باشند. به همین جهت ادبیات نیز در عهد آنان به منتهای پستی ورکاکت افتاده، و شعر و نثر این دوره، به استثنای یک عده از کتابهای تاریخی، تحت تأثیر سبک مهوع هندی، که سرپا استعارات و کنایات دور از ذهن و ترکیبات نادرست ناموزون است، واقع شده تا آنجا که عالی‌ترین نمونه‌های آن قابل قیاس با متوسط‌ترین آثار ادبی پیش از صفویان نیست.

صفویان از سال ۹۰۵ هجری تا ۱۱۴۸ در ایران سلطنت کردند، در تمام این دوره تقریباً ۲۴۳ ساله سلطنت، یک شاعر توانا که لااقل بتوان او را در ردیف شاعران درجه دوم و سوم آورد، یا یک منشی بلیغ یا حکیم یا طبیب یا دانشمندی که از او اثری قابل ملاحظه مانده باشد بوجود نیامده و هر چه هم از این نوع در ایران بوده به هندوستان که سلاطین گورگانی آن متاع ایشان را به صله‌های گران می‌خریدند، هجرت می‌کرده و در عوض، فقیهان و آخوندهای جبل عامل لبنان و بحرین و احساء و حله فوج فوج به ایران می‌شتافتند و بالادست پادشاهان صفوی جا می‌گرفتند.

عجب اینست که پادشاهان صفوی با اینکه از ابتدای سلطنت خود با اروپاییان ارتباط پیدا کردند و پیوسته میان ممالک مغرب زمین و ایران سفیران و مأموران رفت و آمد داشتند و اروپا به سرعت عجیبی در مرحله علم و حکمت پیش می‌رفت و اختراعات و ابدعاتی که همه بر بنیاد همین حکمت و علم جدید مبتنی بود هر روز در آن اقلیم ظاهر می‌شد، ابداً ملتفت تفاوت وضعی که میان ایران و اروپا از این حیث بوجود آمده بود، نشدند و درصدد برنیامدند که لااقل با فرستادن محصل به اروپا و جلب معلمان و مستشاران خارجی پایه تمدن علمی و حکمتی ایران را بالا ببرند و آنرا با پیشرفتهای نظامی و سیاسی که عاید کشورها آن شده بود توأم سازند، بلکه در عوض درباریان به فتوای همین گروه‌ها - که یاد کردیم - پایه تعصب و

جهالت را بدانجا رسانیدند که در مسیر سفیران و خارجیانی که به ایران می آمدند خاکستر ریختند تا پای نجس آنها به خاک پاک ایشان نرسد و ناپاکش نکند.^۱ از این روی، می توان گفت که اگر هم شاهان صفوی ملتفت این نکات که در بالا ذکر کردیم می شدند و می خواستند بدین کار دست بزنند، سیاست مذهبی ایشان و استیلای فوق العاده برخی از روحانیون از آن به شدت جلوگیری می کرد، و نمی گذاشت که این اقدام به نتیجه برسد.

این وضع ناگوار که موروث حوادث شوم پیش از صفویه بود و صفویه هم خواه و ناخواه آنرا بدتر کردند، ایران را درست در موقعی که اروپا از قید جهل چندین صدساله رها شده و به شتاب تمام به سمت مرحله تحقیق و پژوهش های تجربی و آزمایش ها و استفاده های علمی می رفت - در پست ترین مراحل نادانی و بیخبری و اجتهادات پوچ مذهبی مانند حرمت یا عدم حرمت تنباکو، و میزان انحراف قبله، و جواز و عدم جواز تقلید از میت و خوض در مسایل ظهار و لعان و ایلاء و دیه «ابن لبون» و غیره فروبرد^۲، و وقتی که مردم ایران در عهد عباس میرزای نایب السلطنه (درگذشته ۱۲۴۹ ه. ق.) و وزیر میهن دوست میرزاتقی خان امیرکبیر (کشته ۱۲۶۸ ه. ق.) تا حدودی، از خواب غفلت و تعصب بیدار شدند، و درجه انحطاط و عقب ماندگی خود را از کاروان تمدن جدید دریافتند، به اندازه یی خود را از متمدنان مغرب زمین دور و عقب دیدند که تا حدی رسیدن به آنرا محال می پنداشتند. ازین روی، کم کم همت ها نیز برای درک و رسیدن به مافات سست می شد. کسانی هم که قصد و غرضی خاص در غافل ماندن و پریشان حالی مردم این کشور - و کشورهای اسلامی دیگر - داشتند، موانع را بیش از پیش کردند و هر اقدامی را که در این راه شد خنثی کردند، تا کار تنزل ما بجایی کشید که حالیه شاهد آن هستیم، و از نکبت ها و بدبختی های آن دوره هر لحظه لطمه می خوریم^۳.

مرحوم قزوینی در نامه یی که به تاریخ ۲۴ ماه می ۱۹۱۱ در جواب پرسش ادوارد براون انگلیسی نوشته، راجع به این مطلب سخنی وافی گفته است:

۱. تقی زاده، سید حسن، سرفصل های تمدن، ۱۳-۱۲، تهران، ۱۳۲۱ ه. ش.

۲. برای شرح این مطالب طالبان - مسالک الافهام فی شرح شرایع الاسلام، نوشته شهید ثانی؛ و المختصر النافع، نوشته محقق حلی.

۳. آشتیانی، اقبال، کلیات تاریخ تمدن جدید، ۳۲، بخش دوم، چاپ اقبال، تهران، ۱۳۲۵ ه. ش.

«... شکی نیست که در عهد صفویه ادبیات و شعر فارسی و حکمت به پایه پستی افتاده است و حتی یک شاعر درجه اول هم در این عصر به ظهور نیامده است. بزرگترین علت این قضیه ظاهراً اینست که سلاطین صفویه برحسب نظریات سیاسی و ضدیتی که با دولت عثمانی داشتند، بیشتر قوای خود را صرف ترویج مذهب شیعه و تشویق علمایی که از اصول و قوانین این مذهب اطلاعات کامل داشتند می نمودند اما اگر چه علمای مزبور مساعی جمیله در توحید مذهبی ایران بکار بردند - که نتیجه آن وحدت سیاسی مملکت شد - و اساس ایران فعلی را که ساکنانش علی العموم دارای مذهب و لسان و نژاد واحد هستند برپای نمودند، لیکن از طرف دیگر از لحاظ ادبیات و شعر و عرفان و حکمت، و به قول خودشان هر چه متعلق به کمالات بود - در مقابل شرعیات - نه تنها در توسعه و ترقی آن جدی اظهار نکردند، بلکه به انواع وسایل در پی آزار و تخفیف نمایندگان این کمالات برآمدند، زیرا که نمایندگان مزبور در قوانین و مراسم مذهبی به طور کامل استقرار نداشتند. صوفیه را مخصوصاً به اقسام سختی و خشونت تعقیب نمودند، و به جلای وطن و نفی بلد و قتل و مؤاخذه محکوم کردند.

باری در عهد صفویه به جای شعرا و حکمای بزرگ، فقهایمانند مجلسی، محقق ثانی، شیخ حر عاملی، و شیخ بهایی و غیره به ظهور رسیدند که در بزرگی آنها شکی نیست ولیکن بی اندازه سخت و خشک و متعصب و متکلف بودند.^۱ در نظر پادشاهان صفوی یک تن مجتهد، نایب امام منتظر، و برجان و مال مردم صاحب اختیار بود.

حاج سید محمد باقرین محمد تقی رشتی ملقب به حجة الاسلام را حکایت می کنند که شخصاً چندین نفر را به جرم زندقه و معاصی مختلفه به قتل رسانیده است. در نخستین بار چون کسی را نیافت که فرمان او را اجراء کند، اولین ضربت را خود شخصاً به محکوم نواخت، ولی چندان کارگر نیفتاد سپس مردی بیاری او رسید و سر محکوم را جدا کرد؛ آنگاه مجتهد، نماز میت خواند و از شدت اضطراب مدهوش گشت.^۲

مجتهد دیگری بنام آقا محمد علی معاصر کریمخان زند، از بس که عارفان و

۱. براون، ادوارد، تاریخ ادبیات ایران، ۲۳/۴، ترجمه رشید یاسمی.

۲. تنکابنی، قصص العلماء، ۱۳۸، چاپ لکنهو.

دراویش را محکوم به قتل کرد، صوفی کش لقب یافت.^۱
یکی از ملازمان شاه عباس که قتل کرده بود، ملا احمد اردبیلی معروف به مقدس
(درگذشته به سال ۹۹۳ ه. ق.) را شفیع قرارداد که شاه را بر سر رحمت آورد، او نیز
عبارات زیر را نوشته و به شاه فرستاد:

«... بانی ملک عاریه عباس بداند که اگر این مرد اول ظالم بود، اکنون مظلوم
می نماید چنانچه از تقصیر او بگذری شاید حق - سبحانه و تعالی - از پاره یی
تقصیرات تو بگذرد!»^۲

روحانیان این دوره، همانند کشیشان دوره قرون وسطی، و اصحاب کلیساگناهان
مردم را می بخشیدند، و اماکنی در بهشت برای بزرگان و طالبان می فروختند.
شاهزاده محمد علی میرزا دو هزار تومان به دو نفر مجتهد داد در عوض دعایی که
نوشته و مهر و امضاء کرده و وعده مکانی در بهشت به او داده بودند یکی از آنها
سید رضا بن سید مهدی در اقدام به این امر تردید کرد. اما شهزاده گفت: «تو قبالة در
این باب بنویس و علمای کربلا و نجف آنرا مختوم کنند من قبول دارم و از خدای
تعالی آنرا خواهم گرفت!»^۳

از این قبیل وقایع خلاف عقل و دین زیاد می توان ذکر کرد، اما از آنچه ذکر شد
قدرت فوق العاده و عجیب روحانیان به روشنی آشکار می گردد. اقتدار آنها از
بسیاری از وزیران دربار بیشتر بود. و اگر مثلاً یکی از وزیران مقرب کمترین رفتار آنها
را تقلید می کرد حتماً به سَخَط و غضب مخدوم دچار می گشت.

پیداست با این وضع اسف انگیز، روزگار اصحاب عقل و فیلسوفان و حکیمان که
خواهان محیطی آزاد و بی تفتیش عقاید هستند، و اغلب ظاهر سخنان آنها با
شریعت سازگار نیست، و یا لاف در بیان مقاصد خود از مبانی دینی جدا و نسبت به
آن التزامی ندارند، چگونه خواهد بود. تعجب نباید کرد که امثال ملا صدرا یا همواره
متواری و پنهان بوده اند، و یا برخی از این گروه مانند سید داماد از ترس گروه غوغا و
عالم نمایان دروغین، مقاصد خود را در عباراتی پیچیده و با بیانی ویژه خواص
گفته اند، تا از فهم غیر اهل حکمت بدور باشد و آنان نتوانند غیرت بیاورند و جهان

۱. قصص العلماء، ۱۳۸، چاپ لکنهو.

۲. همانجا، چاپ لکنهو. این مطلب از لحاظ تاریخی اشکال دارد که شرح آن را در سیر فلسفه
خواهیم آورد.

۳. همانجا، قصص العلماء، ۲۶۰، چاپ تهران.

پربلا کنند!



بدون هیچ‌گونه تردید بزرگترین حکیمی که در این روزگار مُظْلِم^۱ و تیره ظاهر گشت و حکمت مشائی و اذواق اشراقی را تجدید، و آنرا حیات دوباره داد، صدرالدین شیرازی (درگذشته ۱۰۵۰ ه. ق.) بود. نفوذ فکر و تسلط معنوی این مرد بزرگ در افکار دانش پژوهان و حکمت‌دانان تا امروز نیز باقی است و اگر چه صدها حکیم یا متفکر در این سیصد سال در فلسفه پدید آمده‌اند، بیشتر ایشان گزارشگر و بیان‌کننده اصولی بوده‌اند که او اظهار کرده است.

اینک ما پیش از شروع به بحث در افکار و عقاید عقلی و فلسفی او، بزرگان و متفکران معروف آن روزگار را تا زمان معاصر فهرست‌وار نام می‌بریم، بعداً دوباره دو تن از آنها که اهمیت بیشتر دارند و سزاوار چنان است که درباره آنها اندکی بیشتر بحث کنیم جداگانه سخن می‌گوییم، لیکن پیش از بدست دادن فهرست مذکور ناچار از تذکر این نکته هستیم که: در دوره صفویه و ادوار پس از آن، کسانی که به تحصیل و تعلیم معارف قدیمه اشتغال داشتند، تقریباً تنها کار ایشان درس دادن کتابهای عالمان قدیم مانند مؤلفات ابونصر فارابی و ابوعلی سینا و محمدزکریای رازی و خواجه نصیرالدین طوسی و امثال آنان بود، و احیاناً برخی از ایشان به نوشتن شروح یا حواشی و تعلیقاتی بر آنها می‌پرداختند، و در میان عالمان این عهد کمتر فاضلی صاحب‌نظر یا عالمی آزاداندیش دیده می‌شود.

طب و حکمت و نجوم و ریاضی در این ادوار نه تنها ترقی نیافته، بلکه تنزل هم کرده است، چنانکه پس از فاضلان دوره تیموریان و دانشمندانی که «زیج الغ بیگ» را بستند، هیچکس که بتواند حتی همشان با ایشان نیز محسوب شود به ظهور نرسیده، و دانشمندانی مانند شیخ بهایی، میرابوالقاسم فندرسکی و میر محمد باقر داماد و ملا محسن فیض کاشانی و آقا حسین خوانساری و دیگر مشاهیر دانشمند عهد صفویه، هیچکدام مقام و اهمیت عالمان پیش از صفویه را ندارند، تنها کسی که در این مقام قابل ذکر است - و پیش از این هم از او یاد کردیم - صدرای شیرازی

۱. مظلم، بکسر لام به معنی تاریک و تیره است؛ و چون اظلم فعل لازم است از اینرو مظلم به فتح لام غلط است. در قرآن مجید آمده است که: «... کَانَمَا اغْشِيتُ وَجُوْهُمْ قَطْعًا مِنَ اللَّیْلِ مَظْلَمًا...» (یونس ۱۰/آیه ۲۷).

(درگذشته ۱۰۵۰ ه. ق.) است، افسوس که وی نیز مستغرق بحث در الهیات و ذوقیات بود و دنبال حکمت متعالیه، و از علوم ریاضی و طبیعی چندان مایه عمیق نداشت.

اکنون آن اشخاص معتبر و برجسته را نام می‌بریم:

۱. نظام‌الدین دشتکی (درگذشته ۱۰۱۵ ه. ق.) صاحب کتابهای اثبات الواجب، و الامالی الفلسفیه.

۲. ابومحمد محمودبن محمد خفزی شیرازی فیلسوف عارف و شارح معروف (۹۴۸-۱۰۱۶ ه. ق.)

۳. شمس‌الدین شمسای گیلانی (درگذشته حدود ۱۰۴۸ ه. ق.)، معاصر و همدرس صدرای شیرازی مؤلف کتابهای الحکمة المتعالیه و حدوث العالم. شمساً همراه با میرداماد، قایل به حدوث دهری^۱.

۴. ملاصدرای شیرازی (درگذشته ۱۰۵۰ ه. ق.)، مؤلف اسفار اربعه و سایر کتاب نفیسه، که بعد از این به تفصیل در حق وی سخن خواهیم راند.

۵. شیخ بهایی عالم و فقیه نامدار، معاصر شاه‌عباس کبیر و مؤلف کشکول و سایر تألیفات (درگذشته ۱۰۳۱ ه. ق.).

۶. سید ابوالقاسم فندرسکی (درگذشته ۱۰۴۱ ه. ق.)، مؤلف مقاله فی الحركة و دیگر کتابهای فلسفی به روش مشایی، که درباره او نیز بعد از این بحث خواهیم کرد.

۷. میرمحمد باقر داماد استرآبادی (درگذشته ۱۰۴۱ ه. ق.)، مؤلف قبسات و دیگر کتب حکمتی و استاد ملاصدرا شیرازی در حکمت، که درباره او نیز سخن خواهیم گفت.

۸. ابوالحسن بن احمد ابیوردی کاشانی، مؤلف کتابهای روض الجنان، و المعارف در علم طبیعی.

۹. شیخ علی نقی طغایی کمره‌یی شیرازی (درگذشته ۱۰۶۰ ه. ق.) که حدوث العالم از مؤلفات اوست.

۱۰. شیخ محمدبن زین‌العابدین عاملی (درگذشته حدود سال ۱۰۵۸ ه. ق.)، از شاگردان ممتاز سید داماد.

۱. طهرانی، الذریعة تصانیف الشیعة، ۶/۲۹۵ وی در این عقیده با میرداماد مشترک بوده است.

۱۱. شیخ محمد بن ابی طالب حزین زاهدی (درگذشته ۱۰۸۱ ه. ق.).
 ۱۲. نظام الدین احمد دشتکی، نوه دشتکی اول (درگذشته ۱۰۸۶ ه. ق.).
 ۱۳. فیاض لاهیجی (درگذشته ۱۰۵۱ ه. ق.).
 ۱۴. میرزا رفیع الدین محمد بن حیدری طباطبایی، معروف به رفیعای نایینی (درگذشته ۱۰۸۲ ه. ق.) و مؤلف الثمرة فی تلخیص الشجرة، و اقسام التشکیک، و الشجرة الالهية در حکمت و عرفان.
 ۱۵. آقا حسین بن جمال الدین محمد خوانساری (درگذشته به سال ۱۰۹۹ ه. ق.)، صاحب حاشیه بر شرح اشارت، و المحاکمات و الهیات شفا، و مؤلف رساله های نفیس الجبر و الاختیار، و الجزء الذی لا یتجزا در فلسفه مشایی^۱.
 ۱۶. محمد باقر سبزواری (درگذشته ۱۰۹۰ ه. ق.)، صاحب حاشیه بر الهیات شفاء ابن سینا و شرح اشارات خواجه طوسی.
 ۱۷. ملارجعلی تبریزی (درگذشته ۱۰۸۰ ه. ق.)، مؤلف کتاب اثبات واجب به فارسی و قابل به اشتراک لفظی وجود.
- در این دوره یعنی سده یازده گروهی دیگر از حکیمان و فیلسوفان ظاهر گشته اند که نام آنها و برخی مولفاتشان در الذریعة الی تصانیف الشیعة، و ریحانة الادب و روضات الجنات و دیگر کتب رجالی آمده است، ولیکن نظر بر اینکه بیشتر آنها در فلسفه و حکمت شارح یا حاشیه نویس بوده اند تا مبتکر و نوآور، از ذکر همه آنها تن می زنیم.



- در سده دوازدهم نیز گروهی از حکیمان و فیلسوفان بوجود آمده اند که از بعضی لحاظ اهمیت داشته اند، و ما چند تن از آنها ذیلا ذکر می کنیم:
۱. محمد بن محمد رفیع گیلانی بیدآبادی، کیمیاگر معروف (درگذشته ۱۱۹۷ ه. ق.).
 ۲. مولی محمد اسمعیل مازندرانی خواجهویی (درگذشته به سال ۱۱۷۳ ه. ق.) مؤلف ابطال الزمان الموهوم، که آنرا در رد جمال الدین محمد خوانساری و تأیید سید داماد در حدوث دهری نوشته است.
 ۳. آقا جمال الدین محمد بن حسین خوانساری (درگذشته ۱۱۲۵ ه. ق.).
 ۴. قاضی سعید محمد بن محمد مفید قمی معروف به حکیم کوچک شاگرد

۱. تبریزی، ریحانة الادب، ۴/۴۸۷، چاپ افست.

فیض کاشانی و فیاض لاهیجی (عبدالرزاق) و رجبعلی تبریزی، (درگذشته به سال ۱۱۰۳ ه. ق.) صاحب کتابهای اسرار الصنایع، و کلید بهشت و حاشیه بر اثولوجیای فلوطین، و حاشیه بر شرح اشارت خواجه طوسی.

۵. محمد بن محمد زمان کاشانی، که در کتاب مرآة الزمان حدوث دهری میرداماد را رد کرده و زمان را موهوم دانسته است.



در سده سیزدهم نیز گروهی از حکیمان و فیلسوفان ظهور کرده‌اند، که برجسته‌ترین آنها را نام می‌بریم.

۱. شیخ احمد احسائی (درگذشته ۱۲۴۲ ه. ق.)، پایه‌گذار طریقه شیخیه و معتقد به عالم هورقلیا^۱ و برخی عقاید عجیبه و صاحب شرح بر مشاعر و حکمة العرشیه صدرالدین شیرازی، و نیز شرح بر رسالة العلم محسن فیض کاشانی و برخی کتب دیگر. احسائی روش ملاصدرا را در وحدت وجود نپسندیده و ملا محسن فیض کاشانی را تکفیر کرده است.

۲. ملا عبدالله زنوزی تبریزی، از شاگردان بزرگ ملا علی نوری (درگذشته ۱۲۵۷ ه. ق.)، زنوزی بر اسفار حاشیه مفیدی نوشته، و در مدرسه مروی تهران تدریس می‌کرده است.

۳. حاج ملاهادی بن مهدی اسرار سبزواری (درگذشته ۱۲۸۸ ه. ق.)، که درباره وی به تفصیل صحبت خواهیم کرد.

۴. ملا علی بن جمشید نورثی اصفهانی (درگذشته ۱۲۴۶ ه. ق.)، نوری را بر مشاعر، و اسفار، و الشواهد الربوبیه صدرالدین شیرازی، حواشی مفیدی است. در سده چهاردهم و زمان ما نیز گروهی از حکیمان معروف بوده، و هستند. از آن

۱. هورقلیا = Hurgelia کلمه‌یی است سریانی یا عبری، و نخستین بار آنرا شیخ احمد احسائی رواج داده و فیلسوفان پس از وی استعمال کرده‌اند. حاجی سبزواری در شرح این بیت: و یقوی التخییل فالبنطاسیا الصوت و الصورة من هورقلیا، می‌گوید «هو عالم المثال باصطلاح حکماء الفرس و افلاک، کما ان جابر صا و جابلقا من مدن عالم العناصر» (شرح منظومه حکمت، ۳۲۶، چاپ ناصری). خود شیخ احمد احسائی در شرح الزیارة (۶-۳۶۵) می‌گوید «و این جسد باقی، از زمین هورقلیاست یعنی عالم مثال؛ و آن جسدی است که بدان برانگیخته شوند، و یا در بهشت و دوزخ روند.»

جمله مرحوم میرزامهدی آشتیانی (درگذشته ۱۳۷۲ ه. ق.)، و سیدجمال‌الدین اسدآبادی همدانی معروف به افغانی (درگذشته ۱۳۱۴ ه. ق.) مصنف رساله نیچریه در فلسفه و صاحب افکار اجتماعی مهم و مصلح دینی بزرگ، و ملامحمد فاضل ایروانی (درگذشته ۱۳۰۶ ه. ق.)، و مرحوم میرزا ابوالحسن جلوه اصفهانی (درگذشته ۱۳۱۴ ه. ق.)، و میرزا محمدطاهر تنکابنی (درگذشته ۱۳۲۰ ه. ق.) و آقاعلی مدرس زنوزی تبریزی، فرزند ملاعبدالله زنوزی سابق‌الذکر، مؤلف بدایع‌الحکم و محشی اسفاراربعه، و آقامیرزامحمد رضای قمشه‌یی (درگذشته به سال ۱۳۰۶ ه. ق.) صاحب حاشیه بر اسفار و مدرس مدرسه صدر تهران.



آنچه در میان این فیلسوفان و شارحان مطمح نظر و مورد بحث قرار گرفته، بطوری که گفتیم، چندان تازگی ندارد؛ اغلب آن مسائل از چشمه عرفان و ذوق اشراقی آب می‌خورد. این مسائل تقریباً در چند شماره به شرح زیر خلاصه شود:

۱. وحدت وجود، که باز صدرا و حاجی‌سبزواری در تحکیم مبانی آن کوشیده‌اند، و دیگران نیز در این راه از آندو پیروی کرده‌اند.
۲. تجرد خیال، که برخلاف ارسطو و مشائیان و ابن‌سینا، قوه خیال را باقی و غیرفانی می‌دانند.

۳. اتحاد عاقل و معقول.

۴. حدوث زمانی عالم

۵. حرکت جوهریه، که یکی از بحث‌های تازه و جالب ملاصدراست و بیشتر اخلاف صدرالمتهلین آن را پذیرفته و در تأکید و اثبات آن کوشیده‌اند، چنان که حاجی سبزواری گوید:

و جوهریة لدینا واقعة اذ کانت الاعراض کلاً تابعة^۱
 ۶. تجرد نفس. و برخی مسائل جزئی و غیرمهم دیگر.

ب: میرداماد
(وفات، ۱۰۴۱ ه. ق.)

۱. زندگانی

میرشمس‌الدین محمدباقر حسینی استرآبادی مشهور به میرداماد، و در شعر متخلص به اشراق، یکی از نوادر و بزرگان دوره صفویه است و در جامعیت کمتر کسی به پایه وی می‌رسد.

تاریخ تولد او را به درستی نمی‌دانیم، ولیکن هنگامیکه صاحب تاریخ عالم آرای عباسی، کتاب خود را تحریر می‌کرده (سال ۱۰۲۵) میرداماد در اصفهان بسر می‌برده است.^۱ از این روی اگر هم داماد عمر دراز کرده، می‌شود احتمال داد که اغلب ایام عمر را در اصفهان و در دربار صفویه گذارنده است.

وی اصلاً از استرآباد (= گرگان کنونی) است ولی همواره در اصفهان مسکن داشته است. داماد، لقب پدر اوست، چه پدر او داماد محقق ثانی شیخ علی‌بن عبدالعالی کرکی عاملی (وفات، ۹۴۰ ه. ق.) فقیه معروف بود و این لقب برای او و بعداً برای پسرش باقی مانده است.

میرداماد، در حکمت و فلسفه و ریاضی و طبیعیات و لغت و شعر و ادب و شناخت دیوانهای شعرای تازی و برخی از علوم دیگر مانند طبیعی تبهر و مهارت بسزا داشت. معروف است که او خود را معلم می‌دانست و شأن خود را کمتر از ابونصر فارابی (درگذشته ۳۹۹ ه. ق.) نمی‌دید، از این روی، در برخی از تألیفات خویش می‌گوید: «قال شریکنا فی التعلیم ابونصر الفارابی»، و بهمنیار را که

۱. براون، ادوارد، تاریخ ادبیات ایران، ۲۷۹/۴، تألیف براون انگلیسی، ترجمه مرحوم رشید یاسمی.

بزرگترین شاگرد ابن سینا بود شاگرد خود می پنداشت، و اگر می خواست از او قولی نقل کند می گفت: «قال تلمیذنا بهمنیار = شاگرد ما بهمنیار گفت».^۱

همچنین آورده اند که: روزی ملاصدرا برای گرفتن درس، به مدرس میرداماد حاضر شد، و هنوز میرداماد از خانه بیرون نیامده بود. تاجری به جهت مهمی به مدرس میر حاضر شد، و در اثنای سخن از ملاصدرا سؤال کرد: «میرافضل است یا فلان ملا؟» صدرا در جواب گفت: میرافضل است. و در این وقت «میر» آمد. و چون دید که این حکایت در میان است، در پشت دریا دیوار توقف کرد و استماع می کرد. آن تاجر یک یک دانشمندان را نام می برد و ملاصدرا می گفت که: میرافضل است. پس آن تاجر سؤال کرد که: میرافضل است یا معلم ثانی؟ صدرا توقف کرد و سکوت نمود؛ میر بناگاه از پشت دیوار ندا در داد و گفت: صدرا مترس، و بگو: میرافضل است!^۲

میرداماد ظاهراً ذوقی برای تحقیق در حکومت طبیعی داشته و مشهور است که شاه عباس اول (۹۷۸-۱۰۳۸ ه. ق.) از میر خواست، تا کیفیت عسل ساختن زنبورها تحقیق کند. میر دستور داد خانه یی از شیشه درست کردند و مگس ها را در آن شیشه ریختند. و در میان مجلس گذاشتند یا ببینند که چه می کنند. ناگاه مگس شیشه را تار کرد و این مجهول برای او - به حال مجهولیت - باقی ماند.^۳

میرداماد در دربار شاه عباس احترام و نفوذی فوق العاده داشت و مورد احترام بیشتر بزرگان دربار نیز بود، و با شیخ بهایی معروف دوستی و برادری عجیب داشت که مانند آن در میان دو حکیم کمتر اتفاق می افتد.

میرداماد در حکمت شاگردانی بزرگ داشته که همه معروف و انگشت شمار هستند، و از آن جمله صدرالمتهلین شیرازی، صاحب اسفاراربعة؛ و عبدالرزاق لاهیجی؛ و حکیم ملامحسن فیض کاشانی بسیار معروفند.

گویند: صدرا، میر را در خواب دید و از او سؤال کرد که: «مردم مرا تکفیر کردند و شما را تکفیر نکردند با اینکه مذهب من از مذهب شما خارج نیست، علت چیست؟» میرداماد در جواب گفت: «من مطالب حکمت را چنان نوشته ام که علماء

۱. تنکابنی، محمد، قصص العلماء، ۲۳۳، چاپ اسلامی.

۲. همانجا، ۳۳۴، چاپ اسلامی.

۳. براون، ادوارد، تاریخ ادبیات ایران، ۲۷۹/۴، ترجمه مرحوم رشید یاسمی.

از فهم آن عاجزند، و غیر اهل حکمت کسی آنها را نمی‌تواند فهمید؛ ولیکن تو مطالب حکمت را مبتذل کردی، و بنحوی بیان کردی که اگر ملامکتبی کتابهای ترا ببیند، مطالب آنرا می‌فهمد. از این جهت بود که ترا تکفیر کردند و مرا نکردند.^۱

از این روی لطیفه‌یی ساخته‌اند که وقتی میر درگذشت. نکیرین در شب نخستین گور به دیدار او آمدند تا از او پرسش‌هایی درباره اعتقاد او به خدا و پیامبر و روز رستاخیز و دیگر چیزها بپرسند. وی چنان پاسخ‌های دیرباب و «قلمبه» داد که هیچیک از آندو فرشته سر درنیاوردند. ناچار به پیشگاه خدا برگشتند و شکایت کردند که ما از این بنده تو چیزی نفهمیدیم. خدا در پاسخ گفت: «راست می‌گویید، چون او در دوره حیات خود نیز سخنانی بهم بافت که من هم نفهمدم!»^۲ مرحوم علی اسفندیاری (درگذشته ۱۳۳۸ ه. ق.) معروف به نیما یوشیج این قصه را به نظم آورده است:

<p>میر داماد شنیدستم من بر سرش آمد و از وی پرسید میر بگشاد دو چشم بی‌نا اسطقسی است بدو داد جواب حیرت افزودش از این حرف ملک که زبان دگر این بنده تو آفریننده بخندید و بگفت او در آن عالم هم زنده که بود</p>	<p>که چو بگزید بن خاک وطن ملک قبر که: «من ریک من؟» آمد از روی فضیلت به سخن اسطقسیات دگر زومتفن برد این واقعه پیش ذوالمن می‌دهد پاسخ ما در مدفن تو بدین بنده من حرف مزین حرف‌ها زد که نفهمدم من!^۳</p>
--	---

میرداماد با همه مراتب حکمت و علم و اشتغال به فلسفه، مردی متعبد و زاهد و پرهیزگار بود، و همیشه قرآن می‌خواند، و در ادای نوافل می‌کوشید و تا آخر عمر در این روش باقی بود تا اینکه در سال (۱۰۴۱ ه. ق.) در نجف درگذشت و در جوار حضرت علی (ع) دفن شد.

۱. تنکابنی، قصص العلماء، ۳۳۵، چاپ اسلامی.

۲. مجله «یادگار» شماره ۱ سال اول، ۵۶، ۱۳۲۳ ه. ش.

۳. از شاعر آزاده ایرانی آقای یحیی ریحان سپاسگزارم که این قطعه را از «جنگ شعر» خود نوشته در اختیار من قرار دادند.

در فلسفه میرداماد، روح اشراق و عرفان تأثیر فراوان گذاشته، و همین تأثیر در کتابها و تعالیم وی و در روح دو شاگرد برجسته‌اش یعنی صدرا و فیض نیز به چشم می‌خورد.

میرداماد برخی اوقات ادعاهایی می‌کرده که با موازین عقل و منطق جور در نمی‌آید. مثلاً میان برخی از فاضلان معروف است که می‌گفته «من عقول عشره را بخواب دیدم!» و یا اینکه در برخی از رسالات خویش می‌گوید: «بسیار اتفاق افتاده که روح وی جسد جسمانی را ترک کرده، و به سیر در معارج ملکوت پرداخته و سپس با کراحت به جسم خود پیوسته است!»^۱

۲. مؤلفات میرداماد

آثار میرداماد در فلسفه و حکمت اشراقی و کلام و هندسه و شریعت و تفسیر و حدیث و غیر آن، زیاد است و ما برجسته‌ترین آنها را در زیر می‌آوریم:

۱. القبسات، در حکمت. میرداماد در این کتاب فکرتازه‌یی در باب حدوث و قدم عالم ابراز داشته، و در ضمن آن عالم معقولات مجرده را به خلاف حکمای مشایی و اشراقی، حادث دهری می‌داند. این کتاب را داماد در سال ۱۰۳۴ بیابان آورده است. کتاب مذکور به سال ۱۳۱۵ در ایران چاپ شد. سید داماد در این کتاب، وقتی که مسألة «حدوث دهری» را بیان می‌کند، صراحةً می‌گوید: ابوالبرکات بغدادی (درگذشته ۵۷۰ هـ. ق.) نیز به قول ما رفته بوده و سخن وی در این باره یعنی: قدم و حدوث مؤید قول ماست.

۲. الصراط المستقیم، در حکمت. شاعری در وصف این کتاب گفته است:
صراط المستقیم میرداماد مسلمان نشود کافر مبیناد!

۳. کتاب خلسة الملکوت.

۴. کتاب تقویم الایمان.

۵. الافق المبین، در حکمت الهی. که آن را پیش از ۱۰۲۵ تألیف کرده است.

۶. الرواشح السماویة.

۷. الایماضات و التشریقات در حدوث و قدم عالم.

۱. خوانساری، روضات الجنات، ۱۱۵، چاپ ایران. «... ذکر فی بعض المواضع انه كثيراً ما یودع جسده الشریف و یرجع الی سیر معارج الملکوت ثم یرجع الیه مکرهاً».

۸. الجمع و التوفيق بين رأيي الحكيمين، در حدوث عالم.
۹. رسالة في حدوث العالم ذاتاً و قدمه زماناً، که در آن ارسطو را بر افلاطون ترجیح داده، و فارابی را به سبب جمع میان دو رأی انتقاد کرده است. این رساله در حاشیه قبسات چاپ شده است.
۱۰. اللوامع الربانية في رد شبه النصرانية.
۱۱. جذوات، به زبان پارسی.
۱۲. رسالة في المنطق.
۱۳. رسالة في تحقيق مفهوم الوجود.
۱۴. کتاب السبع الشداد، درباره چند علم.
۱۵. کتاب سدره المنتهی.
۱۶. رسالة في خلق الاعمال.
۱۷. نبراس الضياء، در تحقیق معنی بدهاء.
۱۸. عیون المسائل، که ناتمام مانده است.
۱۹. تفسیر قرآن.
۲۰. شرح استبصار، در فن حدیث
۲۱. رسالة في الجبر و التفويض، در این رساله جبر و تفویض هر دو را رد، و قاعده معروف «امر بین الامرین» را اثبات می‌کند.
۲۲. رساله‌یی در ابطال زمان موهوم، چنانکه اشاره شد آقاحسین خوانساری (درگذشته ۱۰۹۸ ه. ق.) این رساله را رد نوشت و حکیم خاجویی (۱۱۷۳ ه. ق.) رساله‌یی تألیف کرد و خوانساری را رد نوشت و قول میرداماد را تأیید کرد!
۲۳. رساله‌یی در جیب زاویه؛ همانکه در علم مثلثات به آن سینوس^۲ گویند.

معروف است که میرداماد دلالت الفاظ را ذاتی می‌دانسته است. یعنی برخلاف بسیاری از دانشوران که دلالت لفظ بر معنی را وضعی و قراردادی می‌شمارند و

۱. در شمارش آثار میرداماد از کتابهای زیر استفاده کرده‌ایم: خوانساری، روضات الجنات، ۱۱۵، چاپ ایران؛ تنکابنی: قصص العلماء، ۳۳۴، چاپ اسلامیة؛ تهرانی: الذریعة، ۴/۵-۳۰۲؛ و نعمه، عبدالله: فلاسفة الشيعة، ۷-۲۹۶، چاپ بیروت.

معتقدند که با مرور زمان و انتخابِ مردمانِ فلان لفظ بر فلان معنی دلالت می‌کند، میر معتقد بوده است که دلالت لفظِ خاصی بر یک معنی خاص - و نه معنی دیگر - ذاتی و طبیعی است و به وضع و قرارداد و مرور زمان مربوط نیست. به عبارتِ دینی، «نام‌ها از آسمان نازل می‌شوند» (= الاسماءُ تُنَزَّلُ مِنَ السَّمَاءِ)، و به وضع و جعل و مصطلح ساختنِ مردم ارتباط ندارد.

چنانکه پیش از این گفته شد، میرداماد خود را از فیلسوفان قدیم همچون فارابی و ابن سینا هیچ کمتر نمی‌دانسته است. در شعر زیر هم که از اشعار معروف اوست می‌بینیم که خود را حتی از بن سینا برتر می‌شمارد! می‌گوید:

بی‌ازشبهات بعد از حضرات بافقه و حدیث جز بر جهلات ^۱	تجهیل من ای عزیز آسان نبود محکم‌تر از ایمان من ایمان نبود مجموع علوم ابن سینا دامن وینها همه ظاهر است و پنهان نبود
--	---

۳. حدوثِ دهری

حدوث، یعنی پدید آمدن و هستی یافتن پس از ناپدید بودن و هستی نداشتن در زمانی که گذشته باشد. و آن مقابلِ قَدَم است. چنین چیزی را که وجود نداشته و در زمان پدید آمده حادث یا مُخَدَث گویند. و آن هم در هستی یافتن و هم در باقی ماندن احتیاج به علت دارد. حدوثِ دهری را ظاهراً میرداماد برای نخستین بار مطرح کرده است. و او در اوایل کتاب قَبَسَات (۱۵-۱۷، دکتر مهدی محقق) گوید: همه موجودات - از جمله عقول و نفوس - چون یکباره به افاضه جاعِل پدید آمده‌اند، لذا به نسبتِ باذاتِ او مجعولِ دهری هستند، یعنی پس از عَدَم در دهر یا زمان پدید آمده‌اند. هر یک از این موجودات، به اعتبار ذاتِ خود حادثِ دهری‌اند، ولی به نسبت به یکدیگر، و به اعتبارِ حوادث، حادثِ زمانی‌اند. ضمناً باید در نظر داشت که دهری غیر از زمانی است، چه بنا بر تقسیم میر: موجودات به ترتیبِ سرمدی، دهری و زمانی‌اند.

برای توضیح بیشتر گوییم که برای وجود - از نظر میرداماد - سه وعاء (یا ظرف)

۱. میرداماد، دیوان، ۱۹، چاپ اصفهان، ۱۳۵۰ ه. ق.

است: وعاء زمان، وعاء دهر، و وعاء بحث. همه موجودات و متغیراتِ کونی، به اعتبار اینکه متغیر هستند، در وعاء زمان قرار دارند، به نحوی که هیچ موجودِ زمانی نمی توان یافت که متغیر نباشد؛ همه موجوداتِ ثابت و تغییرناپذیر - ولی مسبوق به عَدَم - به اعتبار ثباتشان در وعاء دهر قرار دارند، همچون عقول و نفوس؛ و سرانجام آن وجودی که سرمدی است - یعنی آغاز و انجام ندارد - و از عروضِ تغیر و سَبْقِ عدم مُطلقاً برتر است، در وعاء بحث است. لذا می توان گفت: دهر، برتر و بلندتر از زمان است، و سرمد برتر و پاکیزه تر و بزرگ تر از دهر است. و باز می توان گفت که: نسبتِ ثابت به ثابتِ سرمد، و نسبتِ ثابت به متغیرِ دهر، و نسبتِ متغیر به متغیر، زمان است؛ و زمان معلولِ دهر، و دهر معلولِ سرمد است. معقولات در تحتِ زمان قرار نمی گیرند بلکه عقل و معقول هر دو در حَیزِ دهر قرار دارند. و از همین جاست که وقتی نفس از حَیزِ زمان به حَیزِ دهر انتقال می یابد، به عالمِ عقلی رجوع کرده و همه اشیا را به عیان مشاهده می کند. پس به طور خلاصه می توان گفت: ذاتِ باری سرمدی است و در وعاء بحث است، و مقابلی او موجوداتِ متغیر این جهانی اند (به تعبیر میرداماد «متغیراتِ کیانیّه») که در وعاء زمان اند، و میانِ آن دو، عقول و نفوس و مجرّادات هستند که به افاضه جاعِل پدید آمده اند و در وعاء دهر هستند.^۱

۱. میرداماد، قِبسات، ۱۵-۲۹، دانشگاه تهران - مک گیل، با مقدمه فاضلانه آقای دکتر مهدی محقق؛ «میرداماد، فلسفه و شرح حال و نقد آثار او»، مجله مقالات و بررسی ها، نشریه دانشکده الهیات و معارف اسلامی (دفتر ۳-۴، پاییز و زمستان ۱۳۴۹ ه. ش.) به خاتمه آقای دکتر سیدعلی موسوی بهبهانی.

فصل پانزدهم

میرفندرسکی

(درگذشته ۱۰۵۰ ه. ق.)

چرخ با این اختران نغز و خوش و زیباستی
صورتی در زیر دارد هر چه در بالاستی
(میرفندرسکی).

امیرابوالقاسم حسینی موسوی، معروف به «میرفندرسکی» در «فندرسک» از توابع استرآباد از مادرزاده شد. او از بزرگان حکمت و هندسه و ریاضیات و عرفان در سده یازدهم هجری است. از نخستین روزهای زندگانش آگاهی نداریم، همین اندازه می‌دانیم که معاصر شاه عباس اول صفوی (۹۹۶-۱۰۳۸ ه. ق.) و شاه صفی بوده، و نزد آن دو احترام و حرمتی بسزا داشته است، از دانشمندان، وی با شیخ بهائی (وفات ۱۰۳۱ ه. ق.) و میرداماد (وفات ۱۰۴۱ ه. ق.) هم‌دوره بوده است. و در هشتاد سالگی حدود سال ۱۰۵۰ هجری در اصفهان وفات یافته و در محل موسوم به «تخت فولاد» مدفون شده است.^۱ گویند: هر چه از کتاب‌ها و رسالات داشته برای شاه صفی (درگذشته ۱۰۵۲ ه. ق.) وصیت کرده است.

فیلسوف ما فوق‌العاده نسبت به لباس ظاهری بی‌اعتنا بود، مانند درویشان خرقه می‌پوشید و از صحبت و همنشینی اغنیاء و بزرگان کناره می‌گرفت و بای بی‌سرو پایان و بدنامان معاشرت می‌کرد. روزی شاه عباس محض اینکه او را از این قبیل

۱. خوانساری، روضات الجنات، ۱۱۶، چاپ ایران.

مصاحبت‌های پست باز دارد به او گفت: «می‌شنوم بعضی از علماء با اجامرو و اوباش معاشرند، و به بازیهای ناشایست آنها تماشا می‌کنند.» فندرسکی جواب داد: «من همیشه در جمع آنان بوده‌ام و هیچ‌یک از علماء را آنجا ندیده‌ام»^۱.
 همچنین نوشته‌اند وقتی دیگر «شاه عباس او را ملامت کرد که چرا او با اوساط الناس و مردمان فرومایه آمیزش و معاشرت می‌کند و به تماشای جنگ خروسان می‌رود»^۲.

معروف است که روزی از یکی از مسائل هندسی موافق عقیده خواجه طوسی سخن به میان آمد، فندرسکی در جواب بر آن مسأله برهانی اقامه کرد، و گفت: «آیا این دلیل را خواجه طوسی در اثبات این مسأله ایراد کرده است؟» گفتند: نه. برهانی دیگر اقامه کرد، و پرسید: آیا برهانی که خواجه گفته این است؟» گفتند: نه. تا اینکه چند برهان دیگر در اثبات آن مسأله بالبداهه بیان کرد.^۳

تألیفات او،

آنچه از آثار فندرسکی اهمیت دارد و در کتب تراجم آمده ست، از این قرار است:
 ۱. رساله صناعیه، که به زبان پارسی و رساله مختصری است، و فندرسکی در آن همه موضوعات صنایع را گرد آورده است. این کتاب به سال ۱۲۶۷ هجری قمری در بمبئی به نام حقایق الصنایع چاپ شده است.
 ۲. شرح کتاب مهابارت، که از کتب حکیمان هند است، مؤلف این کتاب را نیز به زبان پارسی نوشته و آن به شرح جوک معروف است.
 ۳. مقالة فی الحركة، که به زبان تازی نوشته شده است.
 گفته‌اند که فندرسکی به سبب تعصب و سختگیری فاضلان معاصر خود به ویژه فقیهان دوره صفوی که با صوفیان و صاحب‌بدلان سرناسازگاری داشتند به هند مسافرت کرده و نزد پادشاهان هند نیز مانند پادشاهان ایران معظم و بزرگ بوده است، ولیکن سرانجام به اصفهان باز آمده و در آنجا وفات یافته است.
 نیز گفته‌اند که فیلسوف ما در هند تحت تأثیر یکی از شاگردان آذر کیوان (درگذشته ۱۰۲۷ ه. ق.) روحانی زرتشتی شیرازی مقیم هند و صاحب منظومه جام

۱. براون، ادوارد، تاریخ ادبیات ایران، ۱۷۲، ترجمه مرحوم رشید یاسمی، تهران، ۱۳۱۶ ه. ش.

۲. همانجا، ۱۷۳. ۳. ریو Reiu، فهرست نسخ فارسی، ۸۱۵.

کیخسرو قرار گرفت، و افکار زرتشتی و هندی یا بودایی در وی اثر کرد: چنانکه اظهار داشت هرگز به طواف کعبه نخواهم رفت زیرا مستلزم قتل حیوان بیگناهی است.^۱ در بیشتر تذکرة‌های متأخر فارسی شعری بسیار نغز و زیبا از او نقل شده که در مقابل قصیده ناصر خسرو قبادیانی (درگذشته ۴۸۱ ه. ق.) گفته است^۲ و در واقع برخی از عقاید فلسفی خود را در آن بیان کرده است، برخی از ابیات آن قصیده را در زیر می‌آوریم:

چرخ با این اختران نغز و خوش و زیباستی
 صورتی در زیر دارد هر چه بر بالاستی
 صورت زیرین اگر با نردبان معرفت
 جانب بالا رود با اصل خود یکتاستی
 این سخن را در نیابد هیچ فهم ظاهری
 گر ابونصر ستی و گر بوعلی سینا ستی
 جان اگر نه عارض استی زیرا این چرخ کهن
 این بدن‌ها نیز دایم زنده و برجاستی
 هر چه عارض باشد او را گوهری باید نخست
 عقل بر این دعوی ما شاهد گویا ستی
 قول زیبا هست با کردار زیبا سودمند
 قول با کردار زیبا لایق و زیباستی
 عقل کشتی، آرزو گرداب، و دانش بادبان
 حق تعالی ساحل و عالم همه دریاستی
 هر کسی چیزی همی گوید به طبع و رای خود
 تا گمان آید که او قسطابن لوقا^۳ ستی

۱. دبستان المذاهب، ۱-۱۴۰، به نقل از براون، ادوارد، تاریخ ادبیات ایران، ج ۴-۱۷۲.

۲. دیوان ناصر خسرو، ۲۸-۲۲۵، مینوی - محقق، تهران، ۱۳۵۷ ه. ش.، و با این بیت آغاز می‌شود:

این چه خیمه‌ست این که گویی پرگهر دریاستی

یا هزاران شمع در پنگان از میناستی

۳. قسطابن لوقای بعلبکی، رومی الاصل، فیلسوف و مترجم مشهور، وی معاصر مقتدر عباسی

کاش دانایان پیشین می‌بگفتندی تمام
تا خلاف ناتمامان از میان برخاستی
خواهشی اندر جهان همراه دارد خواهشی
خواهشی باید که بعد از وی نباشد خواستی^۱

افکار میرفندرسکی و شاگردان او پیرامون همان کلمات «شیخ رئیس ابوعلی سینا» و فلسفه مشاء دور می‌زد، و این امر حاکی از آنست که میر همان آثار مشاء مانند شفاء و نجات و دیگر کتابهای شیخ رئیس را تدریس می‌کرده است، و جنبه تبحر او در علوم مختلف و اطلاعات وسیع او در مشربهای متعدد، بر جهات تحقیقی او رجحان دارد.

میرفندرسکی، حرکت در جوهر و اتحاد عقل و عاقل و معقول و مثل افلاطونی و مثل معلقه را منکر شده، و در همه مواردی که میان مشاء و اشراق اختلاف است، او جانب مشائیان را ترجیح داده است.

چنانکه گفتیم کتابهای درسی او کتابهای شیخ رئیس بود. در «رساله حرکت» قول به مثل نوری را باطل دانسته و تشکیک در ذاتیات را صریحاً رد کرده، و در برخی از آثار خود نیز وجود برزخ صعودی و نزولی را سخت انکار کرده است. حاصل آنکه: آنچه را که باید یکنفر فیلسوف اشراقی معتقد باشد منکر و آنچه را که باید یکنفر حکیم مشایی معتقد باشد، معتقد بوده است. و در آثار او گرایشی به حکمت اشراق و فلسفه ذوقی دیده نمی‌شود. شاید منشاء اشتباه کسانی که او را صوفی و اشراقی دانسته‌اند، این بوده که میرفندرسکی مردی وارسته و همنشین درویشان و مردان حق بوده است.^۲

بود، و در زبانهای تازی و یونانی چیره‌دست بود، و کتابهای طب و ریاضی و فلسفه و نجوم را از یونانی به تازی ترجمه می‌کرد. وفات وی در ارمینیه حدود ۳۱۰ هـ. ق. رخ داد. از ترجمه‌ها و نوشته‌های او: الفلاحة اليونانية = کشاورزی یونان؛ المرايا المحرقة = آیینه‌های سوزاننده؛ الفصل بین النفس و الروح = جدایی میان جان و روان را می‌توان نام برد.

۱. آذر، لطفعلی بیگ، آتشکده آذر، ۴-۱۴۳، چاپ بمبئی، ۱۲۷۷ هـ. ق. همه شعر ۳۲ بیت است.

۲. آشتیانی، سیدجلال، «مقدمه»، الشواهد الربوبیه، ۷-۸۶.

فصل شانزدهم

صدرالدین شیرازی

(درگذشته ۱۰۵۰ ه. ق.)

صدرالدین محمد بن ابراهیم بن یحیی شیرازی قوامی، معروف به صدرالمتألهین و ملاصدرا بزرگترین فیلسوفی است که در سده یازدهم هجری به عرصه رسید، و فلسفه اشراق را به نهایت اوج و آسمان رفعت خود رسانید؛ هرچند که فلسفه مشایی و رواقی را نیز مورد انتقاد قرار داد.

معاصران او همه بزرگی مقام و مهارت او را در شعبه‌های مختلف حکمت پذیرفته‌اند تا به جایی که آیندگان و بزرگان حکمت به فهم کلام و مقاصد او افتخار کرده‌اند و از اینکه خود را شاگرد او یا سالک طریق وی بدانند، بر خود بالیده‌اند. مثلاً حکیم اصولی علامه شیخ محمدحسین اصفهانی (وفات ۱۲۹۶ ه. ق.) گفته است:

«... اگر کسی را بشناسم که او اسرار کتاب اسفار را می‌داند، سوی او سفر می‌کنم و در خدمت او به دو زانو می‌نشینم، و اگر چه وطن او در دورترین جاها باشد.»^۱ طالبان فلسفه پس از مزگ وی بر تألیفات و آثار او توجه و اقبال شگفت کردند و فلسفه متعالیه نضج و رواجی شگفت یافت و آثار حکیم بارها زیر چاپ رفت و هنوز هم آثار او را چاپ می‌کنند و در فهم مقاصد و درک مطالب آن می‌کوشند.

۱. حیات او، با وجود عظمت و شهرت عظیم «صدرا» حیات و وضع زندگانی او نقاط تاریک زیاد دارد، و بیشتر مترجمان او از تفصیل حیات و سال ولادت و دیگر

۱. سیدعلی خان مدنی، سلافة العصر فی محاسن الشعراء بکل مصر، ۴۴۹، چاپ قاهره.

خصوصیات زندگانی او چیزی ننوشته‌اند. نهایت آنچه ما از حیات او می‌دانیم اینست که او در شهر شیراز از مادر زاده، و گفته‌اند که: پدرش ابراهیم بن یحیی قوامی یکی از وزیران این عصر بوده است ولیکن نام آن دولت که پدر فیلسوف ما وزارت آن را داشته است، معلوم نیست، اما تقریباً یقین داریم که آن دولت، دولت صفویه نیست.

وفات او به سال ۱۰۵۰ هجری اتفاق افتاد، در حالی که به سفر هفتمین خود به حج عزم کرده بود یا از سفر هفتم باز می‌گشت.

و صاحب نخبه‌المقال در تاریخ خویش در ماده تاریخ او گفت:

ثم ابن ابراهیم صدرالاجل فی سفر الحج مریض ارتحل قدوة اهل العلم و الصفاء یروی عن الداماد و البهائی. صدرا، تنها فرزند پدر بود، و پس از نذر و نیازها بوجود آمده بود، از این روی پدر او را به کسب دانش واداشت.

پس از وفات پدر، صدرا به اصفهان رفت تا دانش خود را تکمیل کند، و در این شهر بود که به خدمت شیخ بهائی (درگذشته ۱۰۳۱ ه. ق.) رسید، و علوم منقول را پیش وی آموخت. در زمان بهائی و پس از وفات او، صدرا به خدمت میرمحمد باقر معروف به سید داماد (درگذشته ۱۰۴۱ ه. ق.) رسید. و از آثار او برمی‌آید که نسبت به سید داماد احترام و ارادتی ویژه داشته، و او را سید و سند و استاد خویش دانسته است.

فیلسوف ما در مقدمه شرح اصول کافی، کتاب عمده اصول و حدیث، تألیف شیخ ابوجعفر محمد بن یعقوب بن اسحق کلینی رازی (درگذشته ۳۳۹ ه. ق.) از شیخ بهائی چنین یاد می‌کند:

«حدثنی شیخی و استادی و من علیه فی العلوم النقلیة استنادی: عالم عصره و شیخ دهره، بهاء الحق والدین، محمد العاملی الحارثی الهمدانی نورالله قلبه بالانوار القدسیه...»^۲

و از سید داماد چنین یاد می‌کند که:

«... و اخبرنی سیدی و سندی و استادی فی المعالم الدینیة و العلوم الالهیة و

۱. خوانساری، روضات الجنات، ۳۳۱؛ و تنکابنی، قصص العلماء، ۳۳۱، چاپ اسلامیة.

۲. مقدمه شرح اصول کافی، ۵ - ۷، چاپ تهران، ۱۳۲۸ ه. ق.

المعارف الحقیقیّة و الاصول الیقینیّة، السید الاجل الانور، العالم المقدس الاطهر، الحکیم الالهی والفقیه الربانی، سید عصره، و صفوة دهره، الامیر الکبیر و البدر المنیر، علامة الزمان، اعجوبة الدوران، المسمى بمحمدالملقب بیاقر الداماد الحسینی...^۱ و این عبارت را درباره این دو استاد بزرگ منقول و معقول چندین بار در کتب مختلف خود تکرار کرده است.

بهره فیلسوف ما از نبوغ و وفور علم و غزارت دانش، مانند بسیاری دیگر، خمول و فراموشی و گوشه گیری بوده است. بسیاری از دانشوران جهان، بویژه ایران، تا زنده بوده اند گرفتار مشتی غوغا و بیسواد و جماعتی قشری و کوتاه نظر بوده اند، ولیکن پس از مرگ بهره یافته اند، و افکار تابناک آنها آغاز ناز و جلوه گری کرده و توتیای دیدگان خاص و عام گشته است؛ برای او مجالس بزرگداشت و تجلیل تشکیل داده اند، شعرا و داستانسرایان در مدح و ستایش او داد سخن داده اند و بر مرگ او اسف خورده اند و اشک ریخته اند.

چه نیکو گفته است شاعر معاصر عرب ابوالقاسم بن محمد شابی (وفات، ۱۳۵۳ هـ. ق.):

الناس لا ينصفون الحي بينهم حتى اذا ما توارى عنهم ندموا
حتى العبارة الافذاد حيههم يلقى الشقاء و تلقى مجدها الرمم^۲
اگر امروز این همه بر سر فهم افکار او سرودست می شکنند، و او را مایه فخر حکمت شعاران می دانند، در زمان حیات تکفیرش کردند و او از ترس توده نادان و خوف جان متواری زیست. هیچ بیانی نیکوتر از آنچه خود او در مقدمه از این اوضاع کرده و شرح آنرا گفته، رساتر و بهتر نیست. چه بهتر که گوش بدو فرا دهیم:

«... می خواستم کتابی بنویسم که شامل مسائل پراکنده‌یی باشد که در کتابهای گذشتگان یافته بودم. این مسائل جامع اقوال مشائیان و چکیده اذواق اشراقیان و برخی از اصول رواقیان بود.

«مطالبی دریافته بودم که در هیچیک از کتابهای اهل فن و حکیمان روزگاران پیدا

۱. همانجا، ۷-۸.

۲. یعنی: تا مرد زنده است و در میان مردم، خلق درباره اش انصاف نمی کنند ولیکن چون بمرد پشیمان می شوند؛ حتی نوابع بزرگ هم چنین هستند در دوران حیات به بدبختی زندگانی می کنند، ولیکن پس از مرگ استخوانهای پوسیده آنها جاه و جلال می یابند.

نمی‌شود، و فرائدی که هیچیک از عالمان در آن سخن نگفته‌اند. می‌خواستم مسائلی را در آن بگنجانم که روزگار همانند آنها را بخود ندیده و دوران افلاک نظیر آنرا مشاهده نکرده است!

«لیکن موانع از نیل به مقصود مانع می‌شد، و دشمنی روزگار با سدهای استوار مرا از رسیدن به مراد باز می‌داشت.

«روزگار مرا از قیام به مقصود و رسیدن به هدف مانع آمده و زمین گیرم کرده بود؛ نمی‌توانستم یافته‌های خود را بیان کنم؛ به سبب آنچه می‌دیدم از دشمنی روزگار با پرورش نادانان و اراذل و روشنی آتش نادانی، و گمراهی و زشتی حال و بدی رجال. حقیقت اینست که زمانه مرا به جماعتی کند فهم و کودن مبتلا کرده است که چشمانشان از دیدار نوار دانش و اسرار آن کوراست و دیدگانشان همچون شیرگان از مشاهده معارف و تعمق در آنها عاجز و ناتوان؛ اینان تدبیر در آیات سبحانی و تعمق در حقایق ربانی را بدعت می‌شمارند. نظر آنان از ظواهر اجسام برتر نمی‌رود، فکرشان از این هیکلهای تاریک و ظلمانی ارتقاء نمی‌یابد. اینان مردم را با مخالفت و عناد خود از حکمت و عرفان، محروم کرده‌اند، و آنها را به کلی از راه علم و اقتضای علوم مقدسه الهی و اسرار شریف ربانی که پیامبران و اولیاء بدان کنایه فرموده و حکیمان و عارفان بدان اشارت کرده‌اند، دور می‌دارند.»

«... جهل و نادانی، ظاهرگشته است و علم و حکمت و شرف آن از میان رفته است؛ عرفان و اهل آن خوارگشته و خلق از دانش و معارف، منصرف شده‌اند و با عناد و سرسختی از تحصیل و تعلیم آن ممانعت می‌ورزند. و طبایع را از حکیمان و فیلسوفان نفرت می‌دهند، و عالمان و عارفان و برگزیدگان پاک را می‌رانند: کل من کان فی بحر الجهل و الحمق اولج و عن ضیاء المعقول و المنقول اخرج، کان الی اوج القبول و الاقبال اوصل و عند ارباب الزمان اعلم و افضل... هر آنکس که او در بحر جهالت و حماقت غوطه‌ورتر و از ضیاء معقول و منقول دورتر است، همو به اوج قبول و قله اقبال مردمان نزدیک‌تر و در نزد بزرگان زمانه دانشمندتر و داناتر است...»

«با مشاهده این احوال، روشی را که مولای من و مولای آنکسان که رسول خدا مولای آنهاست انتخاب کرده بود برگزیدم و مدارا و تقیه پیشه کردم و صبر و بردباری را ترک نکردم و عنان نفس از اقتداء به سیرت او نیپچیدم ولیکن خس و خاشاک در چشم داشتم و استخوان در گلو! پس، از آمیزش با مردم و ارتباط با آنها کناره گرفتم و

از دوستی و مؤانست آنها مایوس گشتم و بدین طریق از مخالفت ابنای زمان و معاندت دوران، خلاص گشتم؛ بحدی که تعظیم و بزرگداشت و تحقیر و کارشکنی آنها پیش من یکسان گشت و در این راه آنچه را که یکی از برادران من به زبان پارسی گفته است کار بستم آنجا که گوید:

از سخن پردر مکن همچون صدف هر گوش را

قفل گوهر ساز یا قوت زمرد پوش را

در جواب هر سؤالی حاجت گفتار نیست

چشم بینا عذر می خواهد لب خاموش را^۱

همین ناسازگاری روزگار و نامردی ابناء زمانه کم کم در نفس وی روح عزلت و کناره گیری از مردم را بیاراست، و او را بر آن داشت که در قم و حوالی آن مدتها گوشه نشیند و به تأملات و تفکرات فلسفی خود مشغول گردد. خود او از این مطلب شرحی جانسوز می نویسد:

«... چون حال را چنان دیدم و دریافتم که روزگار ما از اهل معرفت خالی است، و عادلان تباه گشته اند و اندیشه های نادرست گسترش یافته است؛ از مردم روزگار یکسره ببریدم و شکسته خاطر در گوشه یی منزوی گشتم و به عبادت پرداختم، درس و تلقین را کنار گذاشتم و خیال را از آنچه موجب ملال و اختلال شود پیراستم، و از اینکه اهل زمان اراذل و اوباش را می پروراند و بزرگان و افاضل را پست می شمارند غمی بدل راه ندادم...»^۲

شاید همین محرومیت و انس گرفتن او با افکار عارفان و صوفیان بزرگ چون امام محمد غزالی و محیی الدین ابن عربی و نیز طغیان روح اشراقی در زمانه وی، همه دست بدست هم دادند و روش اشراقی و ذوقی را در چشم وی آراستند. مجالست و همنشینی با شیخ بهائی و میرداماد که هر دو در عرفان و تصوف از نوادر عصر بودند و در بیان مسایل فلسفی همواره از عرفان و ذوق نیز چاشنی می زدند بیش از بیش فیلسوف ما را با عرفان و ذوقیات آشنا و دمساز کرد. از این روی، چون برخی از معاصران و یا اسلاف خود را می دید که با اهل عرفان و امور ذوقی میانه خوبی ندارند، و آنرا انکار می کنند در شگفت می شد، چنانکه در مفاتیح الغیب می گوید:

۱. ترجمه از مقدمه اسفار، ۳/۱-۲، چاپ سنگی تهران.

۲. همانجا، ۲/۱، چاپ تهران.

«بسیاری از منسوبان به علم، علم لدنی غیبی را که عارفان و سالکان طریقت بدان اعتماد دارند؛ و به نظر ایشان از دیگر دانش‌ها قوی‌تر و استوارتر است، انکار می‌کنند و می‌گویند: هر چه جز از راه آموزش و اندیشه و تفکر حاصل شود علم نیست.»^۱

از این روی، در ذم و نکوهش مناظره و بحث می‌گوید: «تنها با انظار و افکار بحثی که صاحبان آنها به شکوک و بازی با الفاظ و تعابیر مشغولند، و هر یکی راه دیگری را لعن و طعن می‌کنند و هیچوقت آبشان به یک جوی نمی‌رود، راه به مقصود نمی‌توان برد.»^۲

فیلسوف ما بر آنست که طریقه اشراقی و روش مشایی در رسانیدن طالبان دانش به شاهد حقیقت از هم جدا نمی‌توانند شد، و در این راه یکی از دیگری بیگانه نیست «پس بهتر آنست که در بحث و کشف حقیقت به طریقت ما راه سپرند که معتقدیم: حصول معارف و علوم، بوسیله مमाازجت و آمیختن طریقه حکیمان متأله مشائی با روش عارفان و حکیمان اشراقی میسر است.»^۳

و جایی دیگر گوید: «از عادت صوفیانست که در احکام تنها بر ذوق و وجدان اقتصار می‌ورزند، ولیکن ما بر آنچه برهان نداشته باشد اعتماد نمی‌کنیم.»^۴

فلسفه به تنهایی و نیز سخنان صوفیان تنها فایده‌یی ندارد و باید از آن حذر کرد: «بپرهیز و به ترهات عوام صوفیان مشغول مباش، و به سخنان فیلسوف نمایان نیز اعتماد مکن... خدا ما را و شما را از شر این دو گروه نگاه دارد، و میان ما و ایشان جمع مکناد...»^۵

ولیکن با وجود همه اشارات و تصریحات، چون درست‌بنگری و در افکار این مرد بزرگ تأمل کنی، به وضوح معلوم می‌گردد که عنصر اشراقی و ذوقی در فلسفه او بیشتر و نافذتر از دقایق مشائی است.

غلبه ذوق و اشراق را در افکار وی بویژه در باب نفس کتاب اسفار و رساله «حشر

۱. مفاتیح الغیب، مشهد ثامن، مصباح ثالث، ۲۱۱.

۲. اسفار، ۱/۱۷۱، چاپ تهران.

۳. المبدأ و المعاد، ۲۷۸، چاپ تهران، ۱۳۱۴ هـ. ق.

۴. اسفار، ۱/۷۱.

۵. اسفار، ۱/۴، چاپ تهران: «... ولا تشتغل بترهات عوام الصوفية من الجهلة، ولا ترکن الى اقوال المتفلسفة جملة مضلة، و لا اقدم عن جادة الصواب مزلّة، و قانا الله و اياک من شر...»

العوالم» و نیز رساله تفسیر «سورة الاعلی» آشکارا توان دید. ولیکن در برخی از بحث‌های وی عنصر منطقی و مشایی سیطره و غلبه آشکار دارد، چنانکه در مباحثی مانند امور عامه وجود ولو احق آن، بویژه «وجود ذهنی» مانند فیلسوفان مشائی و چون ابن سینا و ابن رشد بحث می‌کند.

بطور کلی می‌توان گفت که «صدرا» از آغاز تحصیل تا زمان پختگی و نضج افکار - اگر چه احوال گوناگون و دگرگونی‌های مختلف پیدا کرد -، سه مرحله را گذرانید:

۱. مرحله شاگردی و تحصیل، که در این مرحله به بررسی اندیشه‌های فیلسوفان و متلکمان، و خواندن کتابهای مشائیان و رواقیان اشتغال داشت و در مقدمه تفسیری که بر سورة الواقعة نوشته اشاره به این دوره کرده گوید:

«... پیش از این من بیشتر به بحث و تکرار اشتغال داشتم، و کتابهای اهل نظر و حکیمان را مطالعه می‌کردم، و گمان می‌کردم که چیزی فرا گرفته‌ام؛ ولیکن وقتی چشم بصیرتم باز شد، و بخود نگریستم، دریافتم که اگرچه چیزهایی از احوال مبدأ و تنزیه ذات باری از صفات امکان و حدثان، و معاد نفوس انسان فرا گرفته‌ام، این همه از علوم حقیقی نیست، و حقایق عیان جز با ذوق و وجدان دریافتنی نیست.»

و از اینکه اوایل عمر را بیهوده گذرانده، و چون اهل جدل مسلک بحث و جدال را برگزیده پشیمانی می‌خورد، چنانکه در مقدمه اسفار می‌گوید:

«... من از خدا آمرزش می‌طلبم به سبب آنچه برخی از عمر را به پژوهش اندیشه‌های فیلسوفان و مجادلان بسر آوردم، و چون آنها، در تدقیق و گستاخ زبانی و تفنن در بحث بی‌پروا بودم... تا اینکه به روشنائی ایمان و یاری خدای منان بر من آشکار شد که قیاس آنها عقیم و راهشان غیرمستقیم است، از این روی، رشته همه کارها را بدست وی سپردیم و به پیامبر بیم دهنده او.»^۱

برخی گویند که صدرا در این مرحله از عمر رساله «طرح الکونین» را نوشت و در آن رأی خود را در وحدت وجود صریحاً و واضحاً بیان داشت که با مسلک اهل عرفان

۱. «... و انی لاستغفر الله كثيراً مما ضیعت شطراً من عمری فی تتبع آراء المتفلسفة و المجادلین من اهل الکلام، و تدقیقاتهم و تعلم جریرتهم فی القول و تفننهم فی البحث، حتی یتبین لی آخر الامر بنور الایمان و تأیید المنان ان قیاسهم عقیم و صراطهم غیرمستقیم فالقینا زمام امرنا الیه و الی رسوله النذیر المنذر...» (صدرا، اسفار، ۴/۱)

مشابه است.

۲. مرحله دوم، روزگار عزلت و عبادت، در این دوره همچنانکه گفتیم به برخی از جبال قم رفت و مدت درازی در خلوت و راز و نیاز با معبود حکیم بسر برد. گروهی گفته‌اند که مدت این عزلت و خلوت ۱۵ سال است، ولیکن مأخذ قول خود را ذکر نکرده‌اند.

در این مرحله بود، که روح تصوف و ذوق و عرفان در وجود او رسوخ تمام یافت، و او توانست آنچه از آراء جدالی و افکار مشائی فراگرفته پس پشت بیندازد و روحی متواضع و خلیق و با کمال پیدا کند. خود او در این باره می‌گوید:

«... نفس خویش را با طول مجاهده مشغول کردم، و دل من با کثرت ریاضت‌های سخت برافروخته گشت، تا انوار ملکوت بر آن سرازیر شد، و پنهانی‌های جهان برین برای من روشن گشت؛ بدانسان که بر اسراری پی بردم که تاکنون پی نبرده بودم، و رموزی بر من کشف شد که با برهان نتوانستی شد. بلکه آنچه پیش از این به برهان فرا گرفته بودم با فزونی‌های بیشتری از راه شهود و بالعیان دیدم...»^۱

۳. مرحله سوم، که مرحله تألیف و بیان آراء و افکار اوست، و چنانکه گفتیم بیشتر آنها به طریق اشراقی و کشفی است.

نخستین کتابی که در این دوره نوشت، کتاب الاسفار الاربعه است، و شاید که به تألیف آن در اواخر مرحله دوم آغاز کرده باشد.

این مراحل سه گانه ما را به یاد مرحله می‌اندازد که غزالی نیز طی کرد، این دو تن هر دو نخست به تحصیل و فراگرفتن آراء فیلسوفان و متکلمان پرداختند، و سپس آراء فیلسوفان و نظریات متکلمان را بیهوده و گمراه کننده یافتند و گفتند که: این سخنان سالک را به حقیقت نمی‌رساند، از این روی، آن بحث‌ها را ترک گفتند، و جدال و پیکار و خصومت‌های عقیدتی را کنار گذاشتند و سرانجام به فضای عطراگین خیال‌انگیز تصوف و فلسفه اشراقی دل بستند و آرام گرفتند.

۲. داستان تکفیر. از آنچه در پیش نوشتیم معلوم شد که روح سودایی و پژوهشگر فیلسوف ما سرانجام در تصوف و اشراق آرام یافت، اما تصوف و عرفان با روح سهل‌گیری و تسامحی که دارد و با برخی دعاوی عجیب و شگفت آن، همواره مورد

نفرت و انزجار فقیهان و اصحاب ظاهر بوده است. قهراً این نفرت و انزجار در دوره صفویان که دوران اقتدار و فرمانروایی فقیهان و روزگار مذلت و اختفاء حکیمان و اندیشمندان بوده است بیش از پیش افزون گردید؛ چنانکه هر جا صوفی یا عارفی سراغ می‌گرفتند به انواع شکنجه و زجر و تفتیش او را عذاب می‌کردند تا به توبه و اداش کنند. در این راه برخی از فقیهان و محدثان کار را به جایی رسانیدند که لقب «صوفی‌کش» گرفتند!

فیلسوف ما هم عرفان مشرب بود و هم اینکه به برخی از عارفان بزرگ که در نظر فقیهان و عامه مطرود یا زندیق و کافر بودند ارادت ویژه‌یی داشت. از طرفی خود وی نیز سخنانی گفته و نوشته بود که به هیچ روی با ذوق عامه و قشریان دوران صفوی دمساز و سازگار نبود.

او نسبت به محیی‌الدین بن عربی (درگذشته ۶۳۸ ه. ق.) ارادت خاصی داشت، و در آثار خویش از جمله اسفار و المبدأ و المعاد از او به بزرگی و تعظیم و تکریم زیاد یاد می‌کند و در برخی موضع از او به «حکیم عارف»، «شیخ جلیل محقق» تعبیر می‌کند، و بسیار جاها به افکار و آراء او استناد می‌کند و برخی اقوال او را چنان معتبر می‌داند، که پذیرفتن و یاد گرفتن آنها واجب می‌داند، و در آراء او احتمال خطا نمی‌دهد. حاصل آنکه او را از اهل کشف و از پیشوایان شهود و اشراق می‌شمارد، و از او دفاع شدید می‌کند، و نسبت به برخی اقوال او که ضعیف یا انحراف از سنت دارد، محمل می‌تراشد. این امر و امور دیگر، سبب شد که معاصران وی، بویژه اهل دین و فقیهان، او را بدین و کافر بدانند. اینک برای روشن شدن مطلب آن امور را که دست‌آویز فقیهان و اخباریان و بهانه تکفیر عالمان ظاهر بوده، ذیلاً می‌آوریم:

«... در مذهب ملاصدرا اختلاف است، جمعی از فقیهان او را کافر می‌دانند و او در چند مسأله برخلاف ظواهر حقه شرعیه سخن رانده:

نخست - وحدت وجود، و آنرا بجایی رسانید، که در تفسیر خویش می‌گوید: قال محیی‌الدین العربی مات فرعون مؤمناً موحداً = محیی‌الدین ابن عربی گفت: فرعون با ایمان و یکتاپرستی مرد! بعد از نقل این کلام گفته: هذا کلام یشم منه رائحة التحقيق یعنی: این، سخنی است که از آن بوی تحقیق می‌آید، و همین مفاد شعر جلال‌الدین بلخی است که گفته:

چون که بی‌رنگی اسیر رنگ شد موسی‌یی با موسی‌یی در جنگ شد

چون به بی‌رنگی رسی کان داشتی موسی و فرعون دارند آشتی^۱
دوم - مسأله دیگر که محل لغزش آخوند، ملاصدر است آنست که او در شرح
اصول کافی و در تفسیر سوره بقره و اسفار قائل به انقطاع عذاب شده و خلود در
جهنم را منکر است. لیکن ضرورت اسلام بر خلاف آنست که صریحاً می‌گوید:
اولئک اصحاب النار، هم فیها خالدون.^۲

سوم - در کتاب اسفار در بیان مراتب عشق نوشته که عشق ساده رویان و
جوانان، عشق مجازی است و فی الحقیقه عشق ورزیدن بخداست نظر به قاعده:
المجاز قنطرة الحقیقه = مجاز پل است برای رسیدن به حقیقت^۳؛

چهارم - مسأله دیگر در معاد است، اگر چه ملاصدرا در الشواهد الربوبیه گفته:
که حق آنست که معاد در جسم عنصری است، لیکن چون در مقام تحقیق این مطلب
برآمده، به حسب ظاهر عبارتش از بدن عنصری چیزی برگزار نکرده است؛

پنجم - جنت را بر چند قسم کرده، اول آنرا حور و قصور و انهار و اشجار دانسته؛
لیکن گفته است که آنها جنت عوام است که جز خیال حور و قصور و درختان و
میوه‌های بهشت چیزی ندانستند^۴؛ و باقی اقسام را چنان دانسته که از شعر ملای
رومی در مثنوی یاد می‌دهد که گفته:

هشت جنت چیست اعمال خوش ات هفت دوزخ چیست اعمال بدت^۵
داستانی هم معروف است که: در کربلا یکی از مدعیان دانش هر روز پس از نماز
صبح بزرگان صوفیه را یکی پس از دیگری لعن می‌کرد، و از آن جمله یکی
صدرالدین شیرازی بود، که روزی در مجاورت او بود و آن مدعی او را نمی‌شناخت.
چون از لعن وی فارغ گشت، صدرا از سبب لعن خویش پرسید. در جواب گفت: که

۱. مولوی، مثنوی، ۳/۱، چاپ علاءالدوله. ۲. بقره، ۲۵/۲.

۳. طالبان تفصیل این مطلب، «حلبی، علی اصغر، شناخت عرفان و عارفان ایرانی، ۹-۱۳۲، چاپ دوم، ۱۳۶۱ ه. ش.، انتشارات زوار تهران.

۴. بیشتر عارفان این عقیده را داشته‌اند. سنائی می‌گوید:

در بهشت ارنه اکل و شربستی کی ترا زی نماز قریستی؟!
منبلی گفت بر درش قائم زان شدستم که «اکلها دائم!»
(حدیقه، ۱۷۳، چاپ مدرس رضوی؛ قرآن، رعد، ۳۵/۱۳).

۵. تنکابنی، قصص العلماء، ۲-۳۳۱، چاپ اسلامیة. این بیت را در مثنوی علاءالدوله و
نیکلسن نیافتم.

این مرد به وحدت واجب الوجود معتقد است! صدرا گفت: لعنش کن که او شایسته لعن تو است! او از شدت نادانی و تعصب میان اعتقاد به وحدت وجود و وحدت واجب الوجود فرقی نمی گذاشت.^۱

در مقابل این ایرادات و تکفیرهای ظاهرپرستان و فقیهان صدرا هم ساکت نمی نشست، بلکه بر آنها به زبان قلم حمله می کرد، و آنها را ظاهری و قشری و بی خبر از علم و حکمت قلمداد می نمود. چنانکه صاحب مستدرک گوید: «... صدرا در کتابهای خویش بر حاملان دین و فقیهان طعن زیاد زده، و آنان را به جهل نسبت داده، و خارج از زمره دانشمندان دانسته است.»

او در کتابها و رساله های خود مانند «الواردات القلبية» (ص ۵۸) و در تفسیر خود بر شرح «آیه الكرسي» (ص ۳۵۲) زمانی که از انقطاع عذاب بحث می کند، و در کتاب «المبدأ والمعاد» (ص ۲۷۸) زمانی که از تحقیر و تهاون فقیهان نسبت به حکمت و فلسفه و اهل آن سخن می گوید، آنها را به انتقادی تند و زننده مورد عتاب قرار می دهد و می گوید: «بیگمان بیشتر آنها از جاهلان نیز شوربخت تراند»^۲ از آنچه گفتیم و از مجمل احوال وی برمی آید که صدرا از روح اجتماعی که در آن زندگانی می کرد دور بود، و چنان نبود که معاصرانش وجود او را حس کنند، یا نیازی به وی داشته باشند.

او می خواست مردم را به سوی فلسفه خود فراخواند؛ فلسفه یی که جزوی و تنی چند آنرا نمی فهمیدند. فلسفه او از خیال نیرومند و هوش سرشارش مایه می گرفت و از یافته های صوفیان که مخصوص خود آنها بود، و میان دیگران سرایت نیافته بود. از این روی از آنچه فقیهان و عالمان معاصرش سود جستند او بی بهره ماند، زیرا آنها در دلها و دیدگان مردم زندگانی می کردند و در عقول و عواطف آنها تأثیر بسزایی داشتند.

۳. مؤلفات او، صدرا در فلسفه و حکمت اشراقی کتابهای کلانی نوشته، که

۱. زنجانی، ابوالعبدالله، الفيلسوف الفارسی الكبير صدرالدین شیرازی، ۱۱، چاپ دمشق،

۱۹۴۸.

۲. «وَ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ أَشَقَى مِنَ الْجُهَلَاءِ».

۳. مراد از «یافته ها» همان است که عرفا «مواجید» گویند و آن جمع «وَجَد» است.

شیخ محمود شبستری گوید (گلشن راز، ۲۷، دکتر صمد موحد):

تو را گر نیست احوالِ مواجید مشو مُنکِر ز نادانی به تقلید

همواره - یعنی از روزگار مؤلف - مورد توجه طالبان علم و مشتاقان فلسفه قرار گرفته است، و بیشتر آنها به زیور چاپ آراسته شده است.

بیشتر کتابهای او در موضوعات زیر بحث می‌کند:

اولا - آنچه مربوط به شناخت مبدأ نخستین، و صفات و آثار اوست که در واقع شامل قسمت اعظم فلسفه به معنی کامل آنست.

ثانیاً - شناخت راه راست، و درجات وصول به آن - زیرا همه راه راست را به یک اندازه نمی‌شناسند - و چگونگی صعود به حضرت باری تعالی، و علم نفس که جزئی از علم طبیعی است، و بحث فیلسوف ما در این قسمت، بسیار عمیق و پژوهشگرانه است.

ثالثاً - شناخت معاد و روز رستاخیز، و چگونگی حضور در حضرت حق، و ورود به سرای رحمت وی.

رابعاً - شناخت برانگیختگان و برگزیدگان الهی، از برای دعوت خلق و نجات نفس، مانند پیامبران و اوصیاء و اولیاء.

خامساً - ذکر اقوال و آراء منکران و بد دینان، و کشف فضایح و نابسامانی کلمات آنها، و برخی مسائل دیگر.

تألیفات مهم او عبارتست از:

۱. الاسفار الاربعة، که نخستین بار در ۹۲۶ صفحه در تهران در ۴ مجلد و قطع بزرگ به سال ۱۲۸۲ هجری چاپ شد. چون به زودی این کتاب جای خود را در میان دانشمندان و حکمت‌دانان باز کرد، فاضلان و دانشمندان به شرح و تحشیه آن پرداختند، که از آن شرحها طهرانی در کتاب خود ۹ شرح و حاشیه نفیس و سودمند را نام می‌برد^۱

چاپ دوم این کتاب به سال ۱۳۷۸ هجری قمری در مطبعه‌های جدید انجام گرفت، و به ترتیبی نیکو چاپ شد، که در حاشیه آن شش حاشیه گنجانیده شده است:

۱. حاشیه حکیم آقا علی بن جمشید نوری اصفهانی (درگذشته ۱۲۴۶ ه. ق.)؛

۲. حاشیه مرحوم حاجی هادی بن مهدی سبزواری معروف به ملاهادی

سبزواری (۱۲۸۸-۲۱۲ ه. ق.) صاحب منظومه و شرح معروف آن؛

۱. طهرانی، الذریعة الی تصانیف الشیعه، ۲۱۵/۵.

۳. حاشیه فیلسوف نامدار آقاعلی مدرس بن عبدالله زنوزی تبریزی صاحب بدایع الحکم (درگذشته ۱۳۱۰ ه. ق.)؛
۴. حاشیه حکیم اسمعیل بن سمیع اصفهانی شاگرد حکیم ملاعلی نوری، (درگذشته ۱۲۷۷ ه. ق.)؛
۵. حاشیه مدرس نامدار «محمد بن معصوم زنجانی»، صاحب حاشیه بر منظومه سبزواری (درگذشته به سال ۱۳۴۹ ه. ق.)؛
۶. حاشیه سید محمد حسین طباطبایی (درگذشته ۱۳۶۱ ه. ش.) معروف به علامه، صاحب تفسیر المیزان.



کتاب اسفار شامل بحث‌های زیر است:

۱. امور عامه، و آن چنانکه مؤلف گوید درباره طبیعت وجود و عوارض ذاتی آن است.
 ۲. علم طبیعی، و اقسام آن.
 ۳. علم الهی، یا شناخت ربوبیت و حکمت الهی.
 ۴. علم نفس از مبدأ تکوین تا آخرین مقامات آن، که معاد باشد.
- مؤلف این کتاب را در زمان حیات استادش میرداماد (وفات ۱۰۴۱ هجری) نوشته است.^۱ زیرا در جلد دوم این کتاب (ص ۱۱۱، چاپ تهران) به بقاء و سلامت او دعا کرده است.
- برخی از محققان سال تألیف آنرا پیش از ۱۰۲۵ هجری نوشته‌اند.
۲. المبدأ والمعاد، که مشتمل بر ۲۷۰ صفحه متوسط است، و در سال ۱۳۱۴ ه. ق. چاپ شده است.
- این کتاب در دو فن است: ۱. ربوبیات؛ ۲. معاد. و بیان آن متوسط است و مؤلف

۱. از برخی از مدرسان علوم قدیمه که اینجانب به محضرشان رسیده‌ام، شنیده‌ام که رباعی معروف را:

صدرا، گرفته جاهت باج از گردون در فضل تو داده است خراج افلاطون
در مسند تحقیق نیامد مثلث یک سر، ز گریبان طبیعت بیرون

میرداماد پس از رؤیت کتاب اسفار سروده است. و از این روی می‌توان گفت لقب «صدرا» نیز از همین رباعی میرداماد گرفته شده است. ← دیوان میرداماد، ۴۷، چاپ اصفهان.

روش تحقیق کتاب اسفار را اینجا نیز از دست نداده، و میان دو مسلک اهل بحث و اهل عرفان توفیق داده است. نسخه‌ی خطی از این کتاب به رقم (۴۲۱) در کتابخانه اهدائی مرحوم مشکوة به دانشگاه وجود دارد.

۳. الشواهد الربوبية فی المناهج السلوكية، کتاب نسبة مختصریست به روش عرفانی، که در سال ۱۲۸۶ ه. ق. به قطع متوسط در ۲۶۴ صفحه چاپ شد. برخی از محققان گفته‌اند که این آخرین کتاب صدرا است، و مؤلف آنرا برای تدریس جهت مبتدیان فلسفه نوشته بوده است.

اخیراً این کتاب را سیدجلال آشتیانی تصحیح، و با مقدمه و برخی حواشی سودمند به خرج دانشگاه مشهد چاپ کرد.

۴. اسرار الایات و انوار البینات، در شناخت اسرار آیات خدا و صنعت‌ها و حکمت‌های وی بنا بر روش عارفان. مؤلف در این کتاب آیات قرآنی را با بحث‌های خویش تطبیق کرده است. این کتاب در سال ۱۲۹۲ ه. ق. چاپ شده است.

۵. مشاعر، به روش عرفانیان، که در سال ۱۳۱۵ ه. ق. با قطع کوچکی در ۱۰۸ صفحه چاپ شد. این کتاب، دوباره با برخی حواشی و تعلیقات غلامحسین آهنی چاپ شده و سودمند است.

شیخ احمد احسائی بر این کتاب رد نوشته است.

۶. الحکمة العرشية، که آنرا هم به روش اهل عرفان نوشته است، این کتاب به همراه مشاعر چاپ شده، و احسائی بر این کتاب نیز رد نوشته است.

۷. شرح الهدایة الاثرية، که مؤلف در این کتاب، با روش مشائیان و طریقه اهل بحث پیش رفته، و از مذاهب اصل کتاب که الهدایة الاثرية نام دارد عدول نکرده است. اصل کتاب تألیف اثیرالدین مفضل ابهری (درگذشته ۶۶۳ ه. ق.) است.

۸. شرح الهیات الشفاء، که در سال ۱۳۰۳ ه. ق. به قطع بزرگ با الهیات شفاء در ۲۶۴ صفحه چاپ شد، و آن ناتمام است، و تا مقاله ششم رسیده است.

۹. رسالة الحدوث، این رساله بحث مبسوط و گسترده‌ی است در حدوث عالم، که در سال ۱۳۰۲ هجری به قطع متوسط در ۱۰۹ صفحه چاپ شده است. مؤلف از این کتاب در اسفار - (۲۳۳/۱) نقل می‌کند. و از این روی باید پیش از اسفار تألیف شده باشد.

۱۰. رسالة اتصاف الماهية بالوجود، این رساله حدود ۱۰ صفحه دارد و در سال

۱۳۰۲ هـ. ق. چاپ شد. مؤلف در این کتاب اصالت وجود را اثبات می‌کند، و می‌گوید: وجود صورتی در اعیان است، و به خودی خود هستی و قوام دارد؛ ولیکن ماهیت به سبب و بوجود او هستی می‌یابد، و به خودی خود چیزی نیست، بلکه از اعتبارات وجود است، و به قول شیخ شبستری:

وجود اندر کمال خویش ساریست تعیین‌ها امور اعتباریست^۱
 باید دانست که مسأله اصالت وجود یا ماهیت از مسائل مهم و بارزی است که معرکه آراء و افکار ناظران و باحثان بوده است. گروهی از فلاسفه به اصالت ماهیت قائل شده‌اند، مثل شیخ سهروردی مقتول؛ گروهی به اصالت وجود گراییده‌اند مانند فیلسوف ما. اگر وجود را اصیل دانسته‌اند ماهیت را اعتباری گفته‌اند و اگر ماهیت را اصیل دانسته‌اند، وجود را اعتباری پنداشته‌اند. یک گروه سوم نیز پیدا شده‌اند که به اتحاد وجود و ماهیت قائل شده‌اند. از این جماعت یکی شیخ هادی بن محمد امین تهرانی (درگذشته ۱۳۲۱ هـ. ق.) معروف است، که رساله‌ی بنام «اتحاد الوجود و الماهیه» نوشته، و در آن اصالت هر یک از وجود و ماهیت را بدون دیگری باطل دانسته است.

۱۱. رساله سریان الوجود، که گمان می‌رود همان رساله «طرح الکونین» باشد، این رساله حدود ۱۶ صفحه دارد، و زماناً بر تألیف أسفار مقدم است. در زمان نگارش این کتاب صدرا به اصالت ماهیت قائل بوده، ولیکن در اسفار از آن عدول کرده چنانکه خود وی گوید: «من از قول عارفان در باب اعتباری بودن وجود به شدت دفاع می‌کردم، و ماهیات را اصل در تحقق می‌دانستم، تا اینکه خدا مرا هدایت کرد، و برای من کاملاً واضح و منکشف شد که قضیه به عکس اینست^۲». آنچه صدرا در باب وحدت وجود در این رساله بیان داشته با آنچه در اسفار بیان کرده، یکی نیست.

۱۲. رساله فی القضاء والقدر، که حدود هفتاد و اند صفحه دارد.

۱۳. رساله اکسیر العارفین، در شناخت حق و یقین.

۱۴. رساله حشر العوالم، در ۳۰ صفحه، این کتاب در حاشیه المبدأ و المعاد

۱. گلشن راز، ۱۴، تهران، ۱۳۳۷ هـ. ش.

۲. اسفار، ۱۰/۱: «... انی قد کنت شدید الذب عن العرفاء فی اعتباریة الوجود و تأصل الماهیات؛ الی ان هدانی ربی، و انکشف لی انکشافاً بیناً أن الامر بعکس ذلک...».

چاپ شده است.

۱۵. رسالة خلق الاعمال، که در حاشیه کشف الفوائد علامه حلی چاپ شده است. این رساله را در آبان ماه ۱۳۴۰ خورشیدی آقای سید محمدعلی روضاتی با گفتاری از جلال همایی زیر عنوان رساله جبر و تفویض در چاپخانه حبل المتین اصفهان در چهارده صفحه منتشر کرد.

۱۶. رساله بعض المسایل العویضة در جواب سؤالاتی که شمس الدین محمد گیلانی اصفهانی (درگذشته به سال ۱۰۹۷ ه. ق.) یکی از معاصران و شاگردان او، از وی کرده است.

۱۷. رساله التصور و التصدیق، که در سال ۱۳۱۱ هجری با جوهر النضید علامه حلی در منطق، چاپ شد.

۱۸. رسالة فی اتحاد العاقل و المعقول، که حدود ۳۵ صفحه دارد.

۱۹. کسر الاصنام الجاهلیة، در کفر جماعت صوفیه. «صدرا» از این رساله، در ضمن کتابهای دیگر نام برده است. و آنرا آقای دانش پژوه جزو انتشارات دانشگاه تهران چاپ کرده است.

۲۰. رسالة فی حل الاشکالات الفلکیة فی الارادة الجزافیة، صدرا از این کتاب هم در اسفار (۱/۱۷۶) نام می برد، ولیکن حاجی سبزواری در حاشیه آن گوید: لم نرتلک الرسالة = هرگز این رساله را ندیده ایم.

۲۱. حاشیه بر شرح حکمة الاشراق، که در سال ۱۳۱۶ ه. ق. چاپ شده است.

۲۲. رسالة فی الحركة الجوهریة.

۲۳. رسالة فی الالواح العمادیة.

۲۴. رساله‌یی در شرح الرواشح السماویة، تألیف میرداماد.

۲۵. شرح اصول کافی، که در ایران چاپ شده، و تاریخ ندارد، این کتاب از مؤلفات مهم صدرا بشمار می رود و مهارت و تبحر وی را در فن حدیث و درایت و شناخت اسانید مآثورات مذهبی نشان می دهد. این کتاب حدود ۵۰۰ صفحه دارد و تمام نشده است.

مؤلف تا حدیث ۴۹۹ شرح کرده و تا باب أن الائمة ولاية امرالله و خزنة علمه رسیده است.

۲۶. مفاتیح الغیب، که با شرح اصول کافی چاپ شده، و حدود ۲۰۰ برگ بزرگ

دارد، مؤلف آنرا به منزله مقدمه تفسیر خود نوشته است.

۲۷. تفسیر القرآن الکریم، که شامل است بر تفسیر برخی از سوره‌ها و آیات، که تمام نشده است. گویا مراد مؤلف آن بوده است، که تفسیر کاملی بنویسد، ولی اجل مهلتش نداده است. این کتاب در سال ۱۳۲۲ ه. ق. ۶۱۶ صفحه به قطع بزرگ چاپ شده است.

کتاب مزبور شامل تفسیر سور و آیات زیر است:

تفسیر سورة الفاتحه در ۴۱ صفحه، تفسیر سورة البقرة در ۲۴۸ صفحه تا آیه ۶۲ (کونوا قردة خاسئين)؛ تفسیر آیه الكرسي در ۶۷ صفحه؛ تفسیر سورة نور در ۶۸ صفحه، تفسیر سورة السجدة در ۲۳ صفحه؛ تفسیر سورة يس در ۸۶ صفحه، که در سال ۱۰۳۰ هجری از تألیف آن فراغ یافت. تفسیر سورة الواقعة در ۲۵ صفحه، تفسیر سورة الحديد در ۴۲ صفحه، تفسیر سورة الجمعة در ۲۹ صفحه، تفسیر سورة الطارق در ۷ صفحه، تفسیر سورة الزلزله در ۷ صفحه، و تفسیر آیه (وترى الجبال تحسبها جامدة) در ۳ صفحه، و تفسیر سورة الاضحى. این کتاب به سال ۱۳۲۲ ه. ق. چاپ شده است.

- تفسیر سورة الاعلى، که در حاشیه کشف الفوائد علامه حلی چاپ شده است^۱ جز این کتب و رسایل، برخی مؤلفات دیگر نیز از او یاد کرده‌اند، که ما از نقل آنها تن می‌زنیم.

۴. افکار ملاصدرا، اهمیت فیلسوف ما به سبب آن نیست که کتاب عظیمی چون اسفار اربعه نوشته است، بلکه از آن جهت است که در این کتاب چند مطلب تازه بیان کرده که مجموعاً متجاوز از یک رساله ۶۰ صفحه‌یی نمی‌شود و اگر این مرد بزرگ به جای نوشتن یک بار شتر کتاب همین رساله را می‌نوشت، هم خود و هم آیندگان را زحمت کم می‌شد^۲. امروزه که وقت برای کسب دانش کم شده و

۱. - تهرانی، الذریعة الى تصانیف الشيعة، ۲۱۵/۵-۲۱۸.

۲. اخیراً یکی از فاضلان حوزه علمیه قم مقاله‌یی در مجله «کیهان اندیشه» (۵۰، مهر و آبان ۱۳۷۲ ه. ش.) نوشته‌اند، و از این تعبیر «یک بار شتر» من انتقاد کرده‌اند. این جانب هنوز هم بر عقیده خود ثابت هستم، و معتقدم که اگر مرحوم صدرا خود زنده بود، از این درد دل من به آن اندازه که این فاضل حساس و عزیز ناراحت شده‌اند، ناراحت نمی‌شد. چه می‌توان گفت جز اینکه

گرفتاریهای مادی و اقتصادی حیات انسان از هر دوره و عصری زیاده‌تر گشته، مجال خواندن یک‌هزار و اند صفحه بقطع بزرگ، آن هم در بحث از جوهر و عرض و ماده و قوه و فعل و بقاء نفس و مطالب پیچیده همانند آن و صدها مسأله دشوار دیگر، وجود ندارد اما اگر کسی طالب حکمت باشد می‌تواند از وقت زندگی بزند و به «غرولند» زن و بچه‌اش اعتناء نکند، و پی تحصیل کتاب صغیرالحجم و کثیرالمعنی برود تا مگر مشام جانش از حکمت بویی ببرد. به هر حال، آن چند مطلب مهم که مقام فلسفی و علمی صدرا را بیش از همه آثار دیگرش بالا برده و او را زیانزد اهل تحقیق کرده، به ترتیب عبارتست از:

۱. وحدت وجود، این نظریه، تازگی ندارد، ولیکن بیان صدرا صورت دیگری دارد، «همه گویند ولی گفته سعدی دگر است.» این بحث موجب شد حملات فقیهان به سوی او سرازیر گردد، و او را تکفیر کنند و آشکارا لعنش بفرستند و در ضمن اوراد و عبادات خودشان او را نفرین کنند.

همین اندازه کافیست بدانیم که - فی‌المثل - شیخ احمد احسائی (در گذشته ۱۲۴۳ ه. ق.) که خود او را مردم تکفیر کرده‌اند، و به سبب پیروی از ملا صدرا و برخی افکار عجیب او را بددین شمرده‌اند، فیلسوف ما را تکفیر می‌کند و قول او را به شناعة و زشتی نسبت می‌دهد.

مذهب «وحدت وجود» که از قدیم گروهی زیاد از فیلسوفان بدان اعتقاد داشتند، وقتی بدست «اشراقیان» رسید، رنگ ویژه‌یی به خود گرفت.

گروهی از شاگردان صدرا نیز از این فکر متأثر شدند، از آن جمله یکی شاگرد او و دامادش فیض بود، که احسائی با او نیز در افتاد، و در شرح رساله عرشیه خطاب به او نوشت: «بگو من خدا هستم و مترس. تا هم خود آرام‌گیری و هم دیگران را راحت کنی.»^۱

و در سده یازده و دوازده هرکس در ایران بدین مذهب تمایلی ابراز کرد، برای خود نامی بد از قبیل کافر و زندق و صابی کسب نمود! و حال آنکه همه بخش‌های این مذهب با دیانت مخالف نیست. ولیکن قضیه، قضیه مردمی است که امثال این

«آفرین بر نظر پاکِ خطا پوشش باد»، و خطاب به خودم باید بگویم:

خون خور و خامش‌نشین که آن دلِ نازک طاقِ فریاد داد خواه ندارد!

۱. شرح الرسالة العرشیه، ۱۷: «قل انا الله و لا تخف! فانک بالتصریح تستریح و تریح».

افکار را بر نمی تابند، و به ظاهر هر کلام توجه دارند، و آن نیز جز یک تفسیر ندارد، و آن تنها قبول چیزی است که خود می فهمند. و واقعاً خطر بزرگی است که نظرات دقیق در دسترس مردم قرار گیرد؛ مردمی که جز فهم خود به هیچ اصل دیگری پای بند و معتقد نیستند. روزگار صدرا نیز، دور فقیهان بود، و وقتی فکر وحدت بر آنها عرضه گشت که فقیهان سلف در آن بحث نکرده بودند و از رشته آنها نبود؛ میان آنها معرکه‌ی جدید جهت استنباط و استنتاج پدید آورد، و این سؤال برایشان طرح شد: «آیا قائلان به وحدت وجود کافرند، و حکم به نجاست آنها می توان کرد یا نه.» از این روی، عده‌ی آنها را تکفیر کردند، ولیکن جماعتی گفتند: معتقدان به این مذهب مادام که ملتزم به احکام اسلام هستند، کافر نیستند و حکم به نجاست آنها نتوان داد.



این مطلب را به چند صورت بیان کرده‌اند. اولاً کثرت وجود و کثرت موجود با هم، که آنچه مردم از این مطلب می فهمند، نزدیک به همین وجه است. ثانیاً وحدت وجود و موجود با هم، و این مذهب گروهی از صوفیان است، که گویند: در عالم خارج جز یک ذات که قائم به ذات خویش و حقیقت منفرد و بدون ترکیب است، چیزی وجود ندارد. او حقیقت حیات ازلی و ابدی، و وجود صرف و دائمی است، و ذاتاً از شوائب عدم و اوصاف امکان منزّه است، و جز او چیزی نیست مگر پرتو روی او، و ماهیات مظاهر انوار ذات او هستند، اما خود این ماهیات به منزله: «سرابی است که تشنه‌ی آنرا آب می پندارد، لیکن چون به سوی آن آید، چیزی نمی بیند، پس خدا را پیش خود می یابد، و خدا حساب او را به تمام می دهد.^۱»

و اما تعبیرهایی مانند غیر و سوی و هویات و اشیاء همه جز اموری دائر و فانی و تعنیات خالی چیز دیگری نیستند، چنانکه جامی گوید:

کُلُّ ما فی الکون وهم او خیال او عکوس فی مرایا او ظلال^۲

۱. نور، ۳۹/۲۴.

۲. هر چه در جهان هستی وهم و خیال است یا پرتوهایی در آینه‌ها یا سایه‌هاست!

ثالثاً وحدت وجود و تعدد موجود، بدین معنی که وجود یک حقیقت واحد قائم به ذات است، و آثار آن جز ماهیات صرف و کلیات طبیعی محض چیزی نیست، که وقتی در ذهن صورت آن حاصل می‌گردد، بر آن نام مفهوم می‌دهند، مانند مفهوم آسمان و زمین، و جانور، و انسان، و دیگر تعنیات مفهومی. این قول را به جماعتی از متألهان نسبت داده‌اند.

رابعاً وحدت وجود و موجود در عین کثرت آنها، و مثال آن بر وجه تقریب چنین است که گویی: اگر در برابر آفتاب و محاذی با آن آئینه‌ها یا اجسام صیقلی شده‌یی که قابل انعکاس باشد قرار دهیم، و آفتاب بر آنها پرتو بیفکند، در نظره نخستین به تعداد آن آئینه‌ها و اجسام آفتاب می‌توان دید، ولیکن چون بدقت بنگریم، و به ملاحظه حقیقت آفتاب باریک شویم می‌فهمیم که همه این صور منعکسه و آفتاب‌های متعدد از پرتو حقیقت آفتاب است که یکی بیش نیست و همه آن عکس‌ها ظهورات این جوهر اصیل است، و حکایت جمال آن و کاشف از پرتوافگنی شمس حقیقت. به عبارت دیگر، همه مظاهر گوناگونی است که این حقیقت یگانه در آنها متجلی می‌گردد، و چه نیکو می‌گوید شاعر فیلسوف مشرب که:

و ما الوجه الا واحد غیر انه اذا انت عددت المرایا تعددا!^۱
نظر صدرا نیز در مورد این مسأله اختلاف دارد، بدین معنی در رساله سریان الوجود صورت سومی را که در بالا شرح دادیم، پسندیده، و در مورد بحث از ممکنات چنین می‌گوید: «ممکنات، موجودات متعدد متکثری هستند، که در خارج وجود دارند. و کثرت آنها حقیقی و عینی است، زیرا وجود واحد است و موجود، متعدد و متکثر.^۲»

ولی در اسفار، وجه چهارم را بیان کرده و بر آن رفته است که: وجود در حقیقت متعدد است، ولیکن در عین حال واحد حقیقی نیز هست، و موجود نیز چنین است. در واقع او میان همه انحاء وجود در این موضوع جمع کرده است؛ زیرا از یک سو تعدد وجود و موجود را می‌پسندد، و از یک طرف نیز وحدت وجود و تعدد موجود را

۱. چهره یکی بیش نیست جز اینکه هرگاه تو آئینه‌ها را می‌شماری، چهره نیز متعدد دیده می‌شود.

۲. «... فهی موجودات متعددة متکثرة فی الخارج، ولها کثرة حقیقة عینیة، فالوجود واحد و الموجود متعدد متکثر...» (سریان الوجود، ۱۳۸).

قبول دارد.

چنانکه ملاحظه می‌فرمایید در میان آراء او - ظاهراً - تهافت و تشتت دیده می‌شود، لیکن او تأکید و اصرار می‌کند و می‌گوید: فهم این مسأله نیازمند فطرتی ویژه است، و انگار رأی خود را چنین توجیه می‌کند که: مراد وی از معنی تعدد وجود، حقیقتی است که مقابل مجاز لغوی می‌افتد، ولیکن معنی وحدت وجود، حقیقتی است که مقابل مجاز عرفانی قرار می‌گیرد. چنانکه در جایی دیگر می‌گوید: «اطلاق وجود بر ماسوی الله، مجاز لغوی نیست، بلکه نزد خدادادان، مجاز عرفانی است»^۱.

هویات و ممکنات امور اعتباری محض هستند، و حقایق آنها جز اوهام و خیالات چیزی نیستند، که جز به حسب اعتبار حاصل نمی‌شوند و تعین نمی‌یابند. وجود حقیقی، به ذات خویش در تمام مظاهر هویدا و پیدا است، و موجب ظهور دیگران است، و بوجود او و به سبب او ماهیات ظهور می‌یابند، و همه برای او و با او و از او و در او هستند»^۲.

نتیجه آنکه، مذهب فیلسوف ما با مذهب متصوفان در قول به وحدت و موجود اتفاق دارد، لیکن نباید از این سخن استنباط حلول یا اتحاد کنیم، زیرا معنی آن دو دوگانگی در اصل وجود است، و نباید پنداشت که معنی این سخن آن است که: ممکنات اعتبارات محض هستند، و از واقع بهره‌ی ندارند. چنانکه خود گوید: «بپرهیز از اینکه با شنیدن این عبارات گمراه گردی، و چنان پنداری که نسبت ممکنات به ذات آفریدگار بوسیله حلول یا اتحاد یا اموری مانند آنست؛ این سخن از مقصود ما سخت دور است، زیرا حلول یا اتحاد موجب ثنویت و دوگانگی در اصل وجود می‌گردد»^۳.

۱. المبدأ و المعاد، ۱۳۴، چاپ تهران: «... لیس اطلاق الوجود علی ماسوی الله مجازاً لغویاً، بل عرفاناً عندها الله...»

۲. «فالوجود الحقیقی ظاهر بذاته بجميع انواع الظهور، و مظهر لغیره، و به تظاهر الماهیات، له، و معه، و فیه، و منه...»

۳. «... ایاک ان تزل قدمک من استماع هذه العبارات، و تتوهم ان نسبة الممكنات الى الله تعالی، بالحلول والالاتحاد، و نحو هما، هیات، هذه تقتضی الاثنینة فی اصل الوجود». - مشاعر، ۸۳/۱، چاپ تهران؛

و درباره موجودیت ممکنات گوید: «برای هر یک از آنها آثار و احکام ویژه‌یی است، مقصود ما از حقیقت چیزی است که مبدأ اثر خارجی است، و مراد ما از کثرت چیزهایی است که مستوجب تعدد آثار و احکام باشد، از این روی، چگونه امکان دارد که ممکنات در خارج چیزی نباشند و موجود نگردند؟»^۱

حاصل آنکه هر چه هست خداست و ما سوای او که به منزله پرتوی از ذات او است همه فقر و نیاز و ضعف است.

صدر را بر آنست که توحید خاص الخاص یا اخص همین است، و مقصود از مجاز عرفانی نیز همین است.



۲. حرکت جوهری، حرکت خروجی شیء است از قوه به فعل اندک اندک و به طور تدریج. پس اگر بطور دفعی این امر انجام گرفت، آنرا تجدد یا حدوث گویند نه حرکت، مثلاً اگر یک ماهی که در شمال حوضی است و به سوی جنوب برمی‌گردد، این سیر را حرکت گوئیم زیرا، این مسافت را ماهی به تدریج پیموده، و اما اگر پنج گردو بر دو گردو بیفزاییم، چون این افزایش، یک مرتبه حاصل گردیده سزاوار نام حرکت نخواهد و آنرا تجدد و حدوث گویند.

به عقیده ارسطو و پیروانش حرکت، در چهار چیز واقع می‌شود: کم، کیف، وضع، این.

حرکت در کم مقصود کم متصل است، نه منفصل که عدد باشد، مانند اینکه شخص لاغر کم کم فربه شود که به تدریج از لاغری حرکت کرده و چاق و فربه شده است.

حرکت در کیف، مانند حرکت رنگ سیب و رنگ ماهی، از سبزی و سفیدی به سرخی.

حرکت در وضع، مثل حرکت چرخ چاه و حرکت وضعی زمین، که پیوسته وضع خود را تغییر می‌دهد و سمت بالای آن به پایین و پایین آن به بالا می‌رود.

۱. اسفار، ۱/۱۹۰، چاپ ایران عین عبارت کتاب اینست:

«... ان لكل منها أثراً مخصوصة و احكاماً مخصوصة، ولا تعنى بالحقيقة الا ما يكون مبدأ اثر خارجي، ولا تعنى بالكثرة الا ما يستوجب تعدد الاحكام، والاثار، فكيف يكون الممكن لاشيئاً في الخارج و لا موجوداً فيه».

حرکت در این، مانند حرکت انتقالی زمین و آنچه از پیمودن مسافتات، تصور می‌شود.

چون چهار مقوله نامبرده در شمار اعراض نه گانه‌یی است که ارسطو قایل بوده مشایبان به حرکت در جوهر معتقد نیستند، و جوهر را محل حرکت و امری ثابت و پایدار می‌دانند، که از ازل تا ابد جایگاه این حرکات است. و چون برخی از دانشمندان قدیم گفته‌اند که جوهر نیز حرکت می‌کند^۱، ابن‌سینا می‌گوید که: جوهر از جوهریت حرکت می‌کند که چه بشود؟ اگر مقصود اینست که باز جوهر بشود، چون در آغاز کار جوهر بود، هیچ نیازی به این حرکت نخواهد داشت پس حرکت جوهری معقول نیست. اینک عین عبارت او:

«... اما اینکه بعضی قائل به حرکت جوهری شده‌اند از آن است که دیده‌اند منی تدریجاً بصورت حیوانیت متکون می‌شود، و تخم گیاه تدریجاً گیاه می‌شود، و به این واسطه توهم کرده‌اند که در اینجا حرکتی است ولیکن باید دانست که منی پیش از آنکه حیوان شود تکونات دیگر عارض او می‌گردد که میان آنها استحاله‌های کیفی و کمی هست و در حالی که هنوز منی است، همواره بتدریج استحاله می‌یابد تا موقعی که صورت منی از او خلع شود و علقه گردد.

«و همچنین است حالش در وقتی که بصورت علقه است تا موقعی که بصورت مضغه درآید، سپس استخوان و عصب و عروق و چیزهای دیگر شود که ما درک نمی‌کنیم، تا وقتی که صورت حیاتی را بپذیرد و همچنین همواره تغییر می‌کند و استحاله می‌شود تا در انسانیت قوت بگیرد و سرانجام موقعی برسد که صورت انسانیت از او جدا شود و بمیرد. و ظاهر این احوال چنانست که به نظر می‌آید این جمله یک حرکت است از صورت جوهر بصورت جوهری دیگر، و گمان می‌رود که در جوهر حرکت هست و حال آنکه چنین نیست بلکه سکونها و حرکات‌های متعدد در کار است^۲».

اما ملاصدرا می‌گوید: جوهر از جوهریت حرکت می‌کند که کامل تر گردد و تمام عالم جسمانی، آن به آن کامل تر می‌گردد، و در آن دوم، غیر از آن اول است. ولی صورتی که اشیاء می‌پوشند، پوششی بر روی پوشش خواهد بود، نه آنکه صورت

۱. گویا مراد او دیمقراطیس = Democritus است.

۲. ابن‌سینا، فنون سماع طبیعی، ترجمه و نگارش مرحوم فروغی، ۲-۱۶۱، تهران ۱۳۱۹ ه. ش.

نخستین را از دست بدهد و صورت دوم بجای آن پیوشد، چنانکه ارسطو تصور کرده که آنرا در اصطلاح فیلسوفان مشایی خلع و لبس نامیده‌اند.^۱ نتایجی که از پذیرفتن حرکت جوهری برمی‌آید...

اکنون باید دید اگر ما حرکت جوهری را بپذیریم چه مشکلاتی را با این نظریه حل خواهیم کرد، و این فرضیه کدام خار را از سر راه ما خواهد برداشت.

ملاصدرا حدوث زمانی عالم، جسمانی بودن روح در هنگام آفرینش و روحانی شدن آنرا در انجام کار، از حرکت جوهری استفاده می‌کند.

الف - حدوث زمانی عالم، حدوث یعنی پیدا شدن چیزی تازه؛ و قدم مقابل آنست، و حکیمان در حدوث و قدم ماده دو دسته مخالف تشکیل داده‌اند.

حکیمان مادی گویند: این ماده جسمانی که برگشت همه موجودات به آن است، مخلوق و مصنوع دیگری نیست و ازلی بوده؛ ناچار لبدی هم خواهد بود و حرکت ذاتی ماده است که پرده جهان را نمایش می‌دهد.

دسته‌یی دیگر ماده را مخلوق و مصنوع می‌دانند، و خود این اشخاص نیز دو دسته تشکیل داده‌اند: یکی آنهایی که به حدوث ذاتی ماده قایل‌اند؛ و دیگر آنان که به حدوث زمانی گرویده‌اند.

ابن سینا و فارابی می‌گویند: اگرچه ماده مخلوق و مصنوع است ولی در زمان خلق نشده و از مفهوم خلق و صنع، زمان فهمیده نمی‌شود، و هر اندازه که در وهم خود زمان را امتداد دهیم، ماده از آن پیشتر بوده و فقط ماده ذاتاً حادث است و الا ماده‌انی از خدا جدایی نداشته، چنانکه سایه چراغ از چراغ، و حرکت کلید از حرکت دست انفکاک ندارد، و با همه این اوصاف، خدا علت و موجد ماده و چراغ علت سایه، و حرکت دست، سبب و علت حرکت کلید است.

شارحان کتابهای ارسطو می‌گویند که: این حکیم، خدا را ناظم و محرک عالم می‌داند نه آفریننده آن.

فیلسوف ما می‌گوید: ابونصر فارابی، بیهوده سعی کرده عقیده افلاطون را که به حدوث زمانی قایل شده، با رأی ارسطو که تنها به حدوث ذاتی معتقد است جمع کند، و باز بیهوده گفته است که مقصود افلاطون هم حدوث ذاتی است، و این جمع و تأویل از قصور فارابی است، و چگونه می‌توان چشم از حدوث زمانی پوشید، و

۱. دانا سرشت، اکبر، سهروردی و ملاصدرا، ۴۰، چاپ سوم، ۱۳۴۸ ه. ش.

تنها به حدوث ذاتی قایل شد؛ با آنکه در این کار، تکذیب انبیاست؟! باز، صدرا می‌گوید: چون طبیعت به حرکت جوهری، پیوسته در تجدد است نه تنها عوارض آن به گفته مشائیان تجدد می‌یابد، بلکه ذات و جوهر طبیعت نیز در حال تجدد است، و چون این تجدد در زمان است پس در هر دقیقه چندین مرتبه عالم حادث زمانی می‌شود و مراد افلاطون این است؛ و اما چون اصل ماده قدم ذاتی دارد چنانکه ارسطو و ابن‌سینا گفته‌اند پس رأی ارسطو هم صحیح است و در نتیجه حدوث زمانی عالم نیز درست می‌شود.

ب - روح در آغاز جسمانی است، و سرانجام روحانی می‌گردد، ارسطو و پیروانش ارواح بشری را از آغاز آفرینش مجرد می‌دانند، و دلایلی بر غیرمادی بودن روح اقامه می‌کنند که بیشتر آنها در مقاله پنجم «علم النفس» کتاب شفاء بیان شده است.

درباره سرنوشت روح پس از خلاص شدن از کالبد خاکی دو عقیده پیدا شده است:

ارسطو و پیروان او گویند پس از مرگ، من و تو وجود ندارد، و ارواح در یک روح که عقل فعال باشد جمع می‌شوند و شخصیت ما از میان می‌رود و ابن‌رشد و فارابی هم بر این عقیده بوده‌اند؛ از اینجاست که ابن‌طفیل (درگذشته ۵۸۱ ه. ق.) در رساله زنده‌بیدار با حی بن یقطان می‌گوید: فارابی هیچ فرقی میان نیکوکار و بدکار و دانا و نادان قایل نشده، چه اگر شخصیت باقی نماند، بیچاره آنکس است که در پی نیکوکاری برود و عمر خود را در کسب فضایل و دانش به پایان برساند^۱.

افلاطون به شخصیت پس از مرگ نیز قایل است. و ابن‌سینا که همواره از ارسطو پیروی کرده و گفته‌ست: «اگر افلاطون را ارسطو تکریم نمی‌کرد، من او را اهل علم نمی‌دانستم چه او مردی شاعر بوده» این بار از پیروی ارسطو سرپیچیده و مانند افلاطون به شخصیت ارواح پس از مرگ گراییده است.

ملاصدرا عقیده جدید و شگفتی ابراز می‌کند که کمتر کسی در تاریخ فلسفه به چنین عقیده‌یی برخورده است. آن عقیده اینست که می‌گوید: روح در آغاز پیدا شدن مادی است و فرقی با دیگر صورتهای مادی از قبیل صورت آهن و چوب و غیره ندارد، رفته رفته با حرکت جوهری مجرد می‌شود؛ و چون مجرد شد مرگ

۱. عقیده ابن‌طفیل را درباره فارابی، در گفتار مربوط به ابونصر فارابی آوردیم.

نخواهد پذیرفت و همواره باقی است این است که در فلسفه ملاصدرا این موضوع را چنین بیان می‌کنند که: «روح، جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء است»^۱ حاجی سبزواری نیز بر همین عقیده رفته، چنانکه گوید:

النفس فی الحدوث جسمانیة و فی البقاء تكون روحانیة^۲
 ۳. تجرد قوه خیال، از افکار جدید ملاصدرا یکی تجرد قوه خیال است و بیان آن اینست که: مشائیان همه نیروهای درونی را اعم از واهمه، حافظه، حس مشترک، و خیال، جسمانی می‌دانند، و برآنند که پس از ویرانی تن تباه خواهد گشت. فیلسوف ما برخلاف مشائیان، خیال را مانند خود روح، قوه‌یی غیرجسمانی می‌داند، از این روی معتقد است که قوه خیال با خراب شدن کالبد خاکی تباه و فاسد نخواهد شد.

جای دیگر گوید: قوه خیال که آسمان به این عظمت را هنگام تخیل در خود می‌بیند جسمانی نیست، و مانند روح از جسم بی‌نیاز می‌باشد، و پس از مرگ به همراهی روح وجود دارد؛ چون این نیرو کارش عبارت از تجدید و تقدیر اشیاء است، که خود را هم پس از مرگ، مانند صورت منطبعة در آئینه مقدر می‌بیند.^۳

حاجی سبزواری نیز عیناً این عقیده را دارد، چنانکه گوید:

تحلل الروح و انه امتنع کون العظیم فی صغیر انطبع،
 دلا علی تجرد الخیال فهو مثال عالم المثال^۴
 ۴. حرکت، ذاتی جسم است، حکیمان پیشین گمان می‌کردند که جسم ساکن است و ذات الهی محرک نخستین آن است، بدین طریق که او جسم فلک اقصی را به حرکت در می‌آورد، و حرکت این فلک سبب حرکت همه افلاک و بالتبع اجسام می‌گردد.

صدرا با این عقیده مخالفت کرد و اظهار داشت که جسم نیازی به حرکت دهنده خارجی ندارد، و حرکات یا حوادث درونی اجسام، آنها را به سوی همدیگر سوق

۱. نقل از رساله شادروان اکبر دانا سرشت، ۴۱ و ۴۵.

۲. منظومه، ۲۹۸، چاپ ناصری. یعنی: جان، در آغاز پیدا شدن جسمانی است ولی سرانجام بقا می‌یابد و روحانی می‌گردد.

۳. دانا سرشت، اکبر، سهروردی و ملاصدرا، ۵۲.

۴. سبزواری، منظومه، ۲۸۷، چاپ ناصری.

می دهد.^۱

همچنین گوید: فیلسوفان، خیال کرده اند که محرک هر جسمی باید جسمی دیگر باشد، و از همین روی گمان برده اند که: حوادث جداگانه متعاقباً علت وجود همدیگر می شوند. و نیز گفته اند: هر جسمی جسم دیگر را به حرکت می آورد و سلسله حوادث جزئی در زمانهای گذشته غیرمتناهی است. و مجموع همین حرکات و حوادث متعاقبه را واسطه میان قدیم و حادث دانسته اند.^۲

پیروان حکمت مشاء وجود محرک را از این جهت ثابت کرده اند که بنظر آنان فعل و قبول فعل، دو جهت متقابل و متناقض است، از این روی ممکن نیست که قابل همان فاعل باشد، یعنی: تا محرکی در جسم تحریکی پدید نیاورد، جسم یا قابل نمی تواند صفتی زاید بر آنچه هست در خود پدید آورد.

فیلسوف ما همچون رواقیان معتقد شد که تأثر و انفعال ماده از غیرجایز و معقول نیست به عبارت دیگر: محرک جسم نیز خود جسم است و فاعل عین قابل است. بیشتر حکمای مشایی بر آن بودند که محرک نخستین خداست و هموست که جمله اجسام را به توسط جرم فلکی به حرکت درمی آورد.

صدرا این نظر را هم رد کرد و گفت: خدا محرک جسم نیست بلکه موجد و آفریدگار آنست، و زمانی که جسم را آفرید عیناً حرکت را آفرید، نه آنکه اول جسم را ساکن آفریده باشد و سپس نیروی حرکت را بدان عطا کند، و حرکت را مانند صفتی زاید در آن ایجاد نماید.^۳

۵. برهان صدیقان

در پایان بحث از عقاید صدرا، بجاست برهانی را که وی برای اثبات ذات باری

۱. اسفار، ۷/۱-۲۳۶: «وعلة الحركة و موضوعها الجسم الشخصی وهو غیر قدیم...»

۲. اسفار، ۲۰۷/۱ «... و توضیح هذا المقام ان العلة قد تكون معدة، وقد تكون مؤثرة اما العلة المعدة فيجوز تقديمها على المعلول اذ هي غير مؤثرة في المعلول؛ بل يقرب المعلول الى حيث يمكن صدوره عن العلة المؤثرة...»

۳. اسفار، ۲۱۸/۱: «... فنقول الحركة لكونها صفة وجودية امكانيا لا بد لها من قابل ولكونها حادثة بل حدوثا لا بد لها من فاعل و لا بد من ان يكونا متغايرين لاستحالة الشيء قابلا و فاعلا و قبولاً تجدد بين واقعتين تحت مقولتين متخالفتين...»

تعالی ابداع کرده و سخت لطیف است برای حُسنِ ختام بیاوریم:

وی پس از بررسی و نقدِ همهٔ براهینِ متعددِ فیلسوفان، چنین می‌گوید: باید دانست که راه‌ها به سویِ خدا بسیار است، زیرا او دارای فضایل و جهات بسیار است «و هر کسی را نمازگاهی است که روی بدان سو می‌کند» (بقره، ۲/آیه ۱۴۸)، ولیکن برخی از این راه‌ها استوارتر و شریف‌تر و نورانی‌تر از برخی دیگر است. و استوارترین برهانه‌ها و شریف‌ترین آنها به سویِ او همان برهانه‌ی است که در آن حدّ وسط، حقیقهٔ چیزی جز او نیست، و راه به مقصود همانا عینِ مقصود است. و این راه، راهِ صدّیقان است؛ کسانی که بدو بر ذاتِ او استشهاد می‌کنند، آنگاه بوسیلهٔ ذاتِ او بر ذاتِ او استشهاد می‌کنند، آنگاه بوسیلهٔ ذاتِ او بر صفاتش و به وسیلهٔ صفاتش بر افعالِ او، یکی پس از دیگری، استشهاد می‌کنند. و حال آنکه جز این گروه مانند متکلمان و عالمان طبیعی و همانندان ایشان به معرفتِ ذاتِ او و صفاتش بواسطهٔ امر دیگری جز او توسّل می‌جویند، مانند اینکه برای ماهیّت امکانی بودن، و برای خلقِ حادث بودن، و برای جسم در حرکت بودن یا جز این را دلیل می‌آورند. و البته این امور نیز دلائلی بر ذاتِ او و شواهدی بر صفاتش هستند. ولیکن این شیوه محکم‌تر و شریف‌تر است؛ و در کتابِ خدا به این راه‌ها اشاره شده است آنجا که می‌گوید «به زودی آیاتِ خود را در آفاق و در انفسِ ایشان بر ایشان بنماییم تا آشکار گردد که او حقّ است» [= موجود است] (فصلت، ۴۱/آیه ۵۳)... و این طریقهٔ پیامبران است چنانکه می‌گوید «بگو این راه من است [یعنی از خدا بر وجودِ خدا گواه می‌آورم] و به سویِ خدا بنابر بینش می‌خوانم» (یوسف، ۱۲/آیه ۱۰۸). و باید دانست که این حجت در غایت متانت و نیرومندی است و اصلِ آن به ریشهٔ طریقهٔ اشراقیان نزدیک است که بر قاعدهٔ نور استوار است.^۱

۶. مآخذ افکار صدرالدین، شکی نیست که هر مؤلف در پرداختن کتاب خویش از مؤلفات و افکار پیشینیان و معاصران خود استفاده می‌کند، غایت آنکه بعضی وجدان اخلاقی دارند و دون شأن خود نمی‌دانند که از مآخذ افکار و نوشته‌های خود نام ببرند، لیکن برخی دون شأن و مقام خود می‌دانند و یا وحشت دارند از اینکه

بگویند: من، فلان مطلب یا مبحث را از کتاب فلان مؤلف یا نویسنده گرفتم و این البته ضعف تألیف مؤلف و عیب اخلاقی او را آشکارا نشان می‌دهد.

صدرا اهل انصاف بوده و از زمره گروه اول است و اغلب در مؤلفات خویش، کتابها و رسالاتی را که از آنها سود جسته و نویسندگانی را که از افکار آنها متأثر شده نام می‌برد و با احترام و بزرگداشت بسیار آنان را مورد ستایش قرار می‌دهد.

منابع مورد استفاده او در علم کلام کتب معروف کلام، از قبیل شرح مقاصد تفتازانی (درگذشته ۷۹۳ ه. ق.)، و مواقف قاضی عضدالدین ایجی (درگذشته ۷۵۶ ه. ق.) است، و شرح تجرید علامه حلی (درگذشته ۷۲۶ ه. ق.) و حواشی سه گانه دوانی (درگذشته ۹۰۸ ه. ق.) موسوم به قدیم، جدید، اجد و حواشی و آثار دشتکی و مؤلفات کلامی امام فخر رازی (درگذشته ۶۰۶ ه. ق.)، و کتابهای امام محمد غزالی (درگذشته ۵۰۵ ه. ق.) در عرفانیات و اخلاق از قبیل جواهر القرآن، و احیاء العلوم. از آثار فیلسوفان پیش از اسلام، ملاصدرا به اثولوجیای فلوطین، که از او به شیخ یونانی تعبیر کرده، استفاده کرده، و گویا از اینکه او قابلیت آنرا داشته که این همه معارف را از اثولوجیا استفاده کند، افتخار می‌کرده است! از این جهت، تقریباً می‌توان گفت: محال است که صدرا مطلب مهم و تحقیق ارزنده‌یی از کسی استفاده بکند و از او نام برد.

او تصریح کرده است که وحدت وجود را از عارفان و حکیمان ایران باستان گرفته است. و مأخذ حرکت جوهری را کتابهای قدیم یونان معرفی کرده، و در حرکت و جوهر و اعراض «اسفار» در مقام بیان فناء و تباهی عالم از همه آنها نام برده است. مأخذ دیگر تحقیقات وسیع او در تجرد خیال و معاد جسمانی و تجسم اعمال، کلمات عرفانی عارفان بزرگ خصوصاً محیی الدین بن العربی (درگذشته ۶۳۸ ه. ق.)، و قسمتی از تحقیقات شیخ یونانی در اثولوجیا است که ملاصدرا به تبع دیگران این کتاب را اشتباهاً از ارسطو معلم اول می‌داند.

فیلسوف ما همچنین از رسایل اخوان الصفاء، و کتابهای عین القضاة همدانی (درگذشته ۵۲۵ ه. ق.) و آثار سهروردی عارف (درگذشته ۶۳۲ ه. ق.) و مؤلفات عزالدین محمود کاشانی (درگذشته ۷۳۵ ه. ق.) مؤلف کتاب مصباح الهدایه، و بویژه از کتابهای فارابی و ابن سینا و شیخ اشراق سود فراوان گرفته است.

در تفسیر خود بر قرآن و شرح اصول کافی، تسلط خویش را بر اخبار وارده از

طریق عامه و خاصه و احاطه بر اقوال مفسران هر دو فرقه صریحاً و اضحاً نشان داده است.

یک نکته، بسیار قابل تأمل است و آن اینست که اگر هم صدر اکاملاً مآخذ و منابع مؤلفات خود را فاش و برملا ساخته است، ولیکن اعجاز او از این جهت است که دیگران نیز این افکار و نکات مهم و اشارات دقیق را دیده‌اند ولیکن متوجه ارزش و اهمیت آنها نشده‌اند.

صدرالدین نسبت به همه این بزرگان احترام و ادب نگاه داشته است. این ادب نگاه‌داری وی را نسبت به میرداماد، و شیخ بهایی پیش از این نقل کردیم در کتاب اسفار امام غزالی را «البحر القمقام الموسوم عند الانام بالامام و حجة الاسلام»، و در یک جا «الشیخ العالم محمد الغزالی» یاد می‌کند.

«ابن العربی» را یکجا «الشیخ الجلیل محیی‌الدین بن العربی الاندلسی» (اسفار، ۶۵/۱، چاپ تهران)، و «الشیخ العارف الصمدانی الربانی محیی‌الدین بن الاعربی الحاتمی» (۱۸۹/۱، چاپ تهران) نام برده است. حتی نسبت به کسانی مانند امام فخر رازی که تشکیکات وی را تضعیف کرده، جانب ادب را فرونگذاشته است.^۱ با آنکه مؤلفات و افکار صدر را در دوران اخیر، تمام فلاسفه و صاحب‌نظران بزرگ را تحت تأثیر قرار داده، و او را به عبارات طولانی و مدح‌آمیز ستوده‌اند، لیکن برخی از حکیمان از قبیل میرزا ابوالحسن جلوه (درگذشته ۱۳۱۲ هـ. ق.) و از معاصران، مرحوم ضیاءالدین دری (درگذشته ۱۳۳۴ هـ. ق.) با فیلسوف ما مخالفت کرده‌اند و مرحوم دری که شاگرد جلوه بوده، بویژه، کوشیده است تا مواضع انتحال و سرقت‌های عقیدتی و علمی او را نشان دهد.^۲

صدر گذشته از مقام فلسفی، در شعر نیز دستی داشته است و «هدایت» این رباعی را تیمنا^۳ از او نقل کرده است:

آنان که ره دوست گزیدند همه	در کوی شهادت آرمیدند همه
در معرکه دوکون فتح از عشق است	هر چند سپاه او شهیدند همه. ^۴

۱. آشتیانی، سیدجلال، مقدمه الشواهد الربوبیه، ۴-۶۳، چاپ دانشگاه مشهد، ۱۳۴۷ هـ. ش.

۲. بنگرید به آخر کتاب شهرزوری، کنزالحکمه، ترجمه ضیاءالدین دری، ۱۷۴/۲-۱۷۷، چاپ

۱۳۱۶ هـ. ش. ۳. تیمنا = از برای میمنت و برکت.

۴. هدایت، رضاقلی خان، ریاض العارفین، ۳۷۶، چاپ ۱۳۱۶ هـ. ش.

فصل هفدهم
حاجی سبزواری
(۱۲۸۸-۱۲۱۲ ه.ق.)

«... من عالمی به روحانیت حاجی ملاهادی
در عمر خود ندیده‌ام.»
«ناصرالدین شاه»

۱. روزگار زندگانی

هادی بن مهدی سبزواری نامدارترین فیلسوف سده سیزدهم هجری است، که بیش از همه متفکران و فیلسوفان و عارفان این دوره زیانزد خاص و عام گشته است. این فیلسوف بزرگ در سال ۱۲۱۲ ه.ق. در سبزواری از مادر زاد، و در سال ۱۲۸۸ هجری^۱ در همانجا درگذشت، و میرزا یوسف آشتیانی، مستوفی الممالک (درگذشته ۱۳۰۳ ه.ق.) پس از درگذشت این فیلسوف بزرگوار، ساختمان آبرومندی بر روی قبر او نهاد، و صحن بزرگی مشتمل بر حجره‌های متعدد - که اکنون به صورت مخروبه‌یی درآمدہ است - بر مبنای مقبره افزود.

از استادان بنام سبزواری، یکی ملا اسمعیل اصفهانی درب کوشکی (درگذشته ۱۲۷۱ ه.ق.)، دو دیگر آخوند ملا علی نوری (درگذشته ۱۲۷۸ ه.ق.) معروفند.

از زندگانی سبزواری تا دوران بیست سالگی اطلاعی در دست نیست، ولیکن می‌دانیم که در سال ۱۲۳۲ هجری قمری به قصد زیارت خانه خدا از سبزواری بیرون آمد، و در این ضمن برای دیدن حوزه‌های اصفهان به این شهر سفر کرد، و مدتی در

۱. برخی از مترجمان وفات حاجی را ۱۲۹۵ نوشته‌اند. (نعمه، عبدالله، فلاسفة الشيعة، ۵۵۳) که البته درست نیست.

حلقه درس شیخ محمد تقی اصفهانی تهرانی معروف به رئیس اصولیان که صاحب حاشیه بر معالم الاصول است، حاضر شد، و از محضر این دانشمند اصولی استفاده کرد.

در همین ایام، قضا را روزی از در مسجدی می گذشت، گروهی از طالبان علم را دید که سرگرم استفاده از استاد خود هستند؛ او نیز بدان حلقه کشیده شد حسن بیان و زیان آوری آن مدرس، یعنی: همان ملا اسمعیل سابق الذکر، چنان مجذوبش کرد که دامن اختیار از دستش رفت، و به قول خود او: تکلیف شرعی خود را در این می دید که بدین جلسه درس حاضر شود. از این روی، حاجی هر چه پول و اثاث همراه داشت تا خرج راه کعبه کند، خرج راه علم و کسب دانش کرد، و مدت ۶ سال تمام دست از طلب برنداشت، و چهار سال دیگر نیز همراه با استادش درب کوشکی به حلقه درس آخوند نوری حاضر گشت تا بدین طریق در حکمت بحثی و ذوقی به کمال ورزیدگی و مهارت رسید.

در سال ۱۲۴۴ هجری که آخوند ملا اسمعیل به طرف تهران حرکت می کرد، حاجی نیز عازم خراسان شد و در آنجا مدت ده سال در مدرسه حاج حسن علوم معقول و منقول را تدریس کرد، و شاگردان برجسته‌یی پیدا کرد که در مقام اجتهاد و تحقیق از بزرگان روزگار بودند.

حاجی - بعللی که نمی دانیم - در سال ۱۲۵۵ هجری به زادگاه خویش یعنی سبزواری بازگشت، و تا آخر عمر به تدریس و مطالعه و تحقیق اشتغال داشت و عمر خویش را یکسره وقف تدریس و عبادت کرده بود.

حکیم سبزواری پس از مراجعت از سفر حج به سبب ناامنی راه و به مناسبت درگذشت محمد شاه قاجار مدتی نیز در کرمان توقف کرد. و در این مدت نیز همواره مشغول ریاضت و مجاهدت در طریق تصفیه نفس بود.

خواص و ارباب حال و ذوق، نوادر و نکته‌های شگفتی از سرگذشت‌های او نقل می کنند، از جمله اینکه در مقام القاء مسائل توحید و بیان معارف الهی شور و حال و جذبه مخصوصی به او دست می داده است، برخی از این احوال در آثار فلسفی و عرفانی او نیز به چشم می خورد که مؤید این معنی است.

۲. آثار سبزواری، هم خود سبزواری و هم آندو استاد او که از آنها یاد کردیم در

واقع شارح کلمات و تابع افکار صدرالدین شیرازی (درگذشته ۱۰۵۰ ه. ق.) هستند. از این روی چون دقیق شویم همه آثار سبزواری نیز دور افکار صدر را چرخ می‌زند و مطلبی چندان تازه و بدیع بیان نکرده است. آثار برجسته سبزواری به قرار زیر است:

۱. منظومه، شناخته‌ترین کتاب سبزواری منظومه اوست، که خود وی آن را شرح کرده است. ولیکن چون این کتاب را سبزواری در سنین جوانی نوشته از این روی نمی‌تواند معرف مقام علمی او باشد. این کتاب، اصولاً بسیار پیچیده است و تلفیق کتاب از نظم و نثر بر پیچیدگی آن افزوده است. با این همه دارای مزایایی است، از جمله آنکه شامل یکدوره فلسفه و منطق است بنحو اختصار، و حاوی امهات مباحث فلسفی. به همین مناسبت منظومه در مراکز علمی در سلسله کتابهای درسی قرار گرفت و در عصر مؤلف نیز در تهران - که مهم‌ترین مرکز تدریس فلسفه و عرفان بود - این کتاب تدریس می‌شد.

کتاب مذکور تلخیص مرتبی از اسفار اربعه ملاصدرا است و در بیشتر موارد تقریباً عین عبارت‌های اسفار را نقل کرده است. در چند مبحث مؤلف بر صدرانکته گرفته، از قبیل برهان تضایف و مبحث اتحاد عاقل و معقول و ترکیب اتحادی ماده و صورت؛ ولیکن در واقع بیبیشتر آنها مناقشه است و وارد نیست.^۱

این کتاب متجاوز از ۱۱۰۰ بیت دارد و از دو قسمت منطق به نام اللثالی المنتظمه (= گوهرهای در رشته کشیده) و قسمت فلسفه بنام غرر الفراید (= گزیده‌های یگانه) تشکیل یافته است. خود حاجی در دو بیت به اسامی این دو بخش کتاب اشاره کرده است. در مقدمه قسمت منطق گوید:

سميتها اللثالی المنتظمه زينة سمع القلب من ذی مکرمه
و در بخش فلسفه گوید:

سمیت هذا غرر الفراید اودعت فیها عقد العقاید
اکنون سیری اجمالی در این کتاب انجام می‌دهیم:

حاجی پس از خطبه آغاز قسمت منطق، شروع به مقصود می‌کند و در تعریف منطق می‌پردازد و مقصود و غایت آن را بیان می‌کند و در این تعریف از عبارت مرسوم میان اهل مدرسه در تعریف منطق تجاوز نمی‌کند، می‌گوید:

قانون آلی یقی رعایته عن خطأ الفكر و هذا غایته

۱. آشتیانی، جلال، «نشریه معقول و منقول مشهد» اسفندماه ۱۳۴۷ ه. ش، ۱۴-۱۳.

یعنی منطق، آلتی است قانونی، که رعایت آن فکر را از خطا و لغزش باز می‌دارد. بعد می‌پردازد به بیان صناعات پنجگانه معروف، و پیش از این کار، در اقسام علم از تصور و تصدیق و حدود و رسوم و قضایا و اقسام آنها و کلیات پنجگانه یعنی: جنس، نوع، فصل، عرض عام و خاص سخن می‌گوید و قیاسات و اقسام آن مانند باب برهان، خطابه، جدل و جز آنها را بیان می‌دارد، و در ضمن آن به عقاید برخی از حکیمان گذشته مانند ابن سینا (در گذشته ۴۲۸ ه. ق.)، و امام فخر رازی (در گذشته ۶۰۶ ه. ق.) اشاره یا تعریض می‌کند.

منظومه حکمت با این بیت آغاز می‌گردد:

یا واهب العقل لك المحامد الی جنابك انتهی المقاصد
و پس از چند بیت، آغاز به بحث در وجود و تعریف آن می‌کند و می‌گوید: همه تعاریفی که از وجود کرده‌اند نه به حد است که از جنس و فصل تألیف می‌یابد و نه به رسم، که از جنس و عرض، پس تعریف آن بنحو منطقی ممکن نیست بلکه شرح اسم می‌کنیم و یک کلمه را به کلمه‌یی که از آن روشن تر است تبدیل می‌کنیم:

معرف الوجود شرح الاسم ولیس بالحد ولا بالرسم
مفهومة من اعرف الاشياء وكنهه فی غایة الخفاء

سپس می‌پردازد به اینکه وجود اصیل است نه ماهیت، زیرا هر ممکنی مرکب از دو چیز است و آن عبارتست از وجود و ماهیت، و هیچیک از حکیمان به اصالت هر دو نگفته‌اند. پس یا باید وجود اصیل باشد یا ماهیت. او قول نخستین را اختیار می‌کند و به تأصل و تحقق وجود می‌گوید؛ زیرا ماهیت امری اعتباری است و مفهومی است که از وجود تعبیر می‌شود، و با آن یکی است، و بیشتر اصحاب فلسفه مشایی بر آن رفته‌اند:

ان الوجود عندنا اصیل دلیل من خالفنا علیل.

و برای این منظور شش دلیل اقامه می‌کند. بعد از آن می‌پردازد به شرح همه مباحث عامه که لاحق مبحث وجود می‌گردد، و در اشتراک وجود، و زیادت وجود بر ماهیت، و اینکه: وجود واجب تعالی عین ذات او است؛ و وجود ذهنی، و وحدت وجود و برخی آراء معروف فیلسوفان درباره آن، بحث می‌کند و عقیده فلهویون را در مراتب وجود و شدت و ضعف آن ذکر می‌کند.

آنگاه در مبحث اعاده معدوم وارد می‌شود و آنرا از محالات می‌شمارد و بر کسانی از فیلسوفان که آنرا ممکن می‌دانند رد می‌گوید ولی متذکر می‌گردد که ارباب دیانت ضرورت آن را ادعا می‌کنند:

اعادة المعدوم مما امتنعاً و بعضهم فی الضرورة ادعی
فانه علی جوازها حتم فی الشخص تجویز تحلل العدم^۱
بعد از این در لواحق وجود و عدم، و قدم و حدوث و تعریف و تقسیم آندو؛ و ماهیت و لواحق و تعریف و احکام و اعتبارات آن بحث می‌کند، و تقابل و اقسام آنرا بیان می‌کند، و علت و معلول و تعریف و اقسام آنها را ذکر می‌کند و جواهر و اعراض را ذکر و اقسام و تعریفات آنها را بیان می‌دارد.

همچنین کیفیت صدور کثرت را از واحد بسیط، و نیز عقول عشره، و نظریه فیض و انوار اسبیه‌دیه شیخ اشراق و انوار منعکسه اشراقیان را بیان می‌کند. و هیولی و اثبات آن و نیز مثل افلاطونی و ابطال جزء لایتجزا، نفس، و حرکت و جسم طبیعی و لواحق آن، و حدوث اجسام، و عقل نظری و عملی، و ابطال تناسخ و اقسام آن، و نبوات، و معجزات، و کرامات، و معاد و دیگر مسائل عقلی را مطرح و بحث می‌کند و با این بیت کتاب را به پایان می‌برد که:

ورّخها یراعة الفصاحه ختامها کبدوها الفلاحه
شرح منظومه سبزواری اگرچه بسیار مختصر و کوتاه است. ولیکن سخت مفید است زیرا بدون آن اصلاً فهم برخی عبارات ممکن نیست. و نگارنده عقیده دارد که چون سبزواری از نوشتن و سرودن منظومه فارغ گشته و آنرا نامفهوم و موجز یافته ناچار به شرح شده است!

۲. حواشی بر اسفار، که در حاشیه اسفار چاپ شده است. این حواشی بر تمام کتاب غیر از قسمت جواهر و اعراض بطور مرتب تألیف شده، و مفصل‌ترین تعلیقه‌یی است که بر اسفار نوشته شده است.

۳. رسالة الاجوبة الاسراریه، و آن جوابهای پرسش‌هایی است که اسماعیل بجنوردی درباره اشتقاق قمر و معاد جسمانی، و عالم مثال، و وجود بهشت و جهنم، و عدم تناهی ادوار از او پرسیده است.^۲

۴. کتاب اصول دین.

۲. تهرانی، الذریعه، ۳۳/۱۱.

۱. همانجا، ۴۳، چاپ ناصری.

۵. رساله‌یی در اشتراک وجود.

۶. اسرارالحکم، یکی از کتابهای معتبر سبزواری به زبان فارسی است. این کتاب را به خواهش ناصرالدین شاه قاجار نوشته است، و مشتمل است بر یکدوره حکمت و اصول عقاید اسلامی.

اسرارالحکم را برای نخستین بار میرزا یوسف آشتیانی مستوفی‌الممالک چاپ کرد. این مرد نیکوکار خود، از مریدان حاجی بود و ناصرالدین شاه را بر آن داشت که حاجی را ملاقات کند. ناصرالدین شاه شخصا به منزل حاجی رفت، و چنان روحانیت سبزواری او را تحت تأثیر قرار داد که همواره از ملاقات مذکور شادمان بود و می‌گفت: «... عالمی به روحانیت حاجی ملاهادی در عمر خود ندیدم.» گویند: حاجی در بیان احساس خود نسبت به شاه و معذرت از کوچکی خانه فرمود:

گر خانه محقر است و تاریک بسر دیده روشنت نشانم!
۷. حواشی بر مفاتیح الغیب ملاصدرای شیرزای، این حواشی در استواری و متانت نظیر حواشی اسفار است و اغلب موارد آن با حواشی اسفار تطبیق می‌شود. غیر از این حواشی و تعلیقات و کتابها که یاد کردیم، شرح دعای جوشن کبیر معروف به شرح الاسماء و شرح دعای صباح نیز حاوی نکاتی لطیف و عارفانه است، و از ریخته‌های قلم حاجی است.

سبزواری بر الهیات شفاء نیز تعلیقه‌یی نوشته بوده، که گویا از میان رفته است.
۸. یکی از بهترین و تحقیقی‌ترین آثار سبزواری شرح مثنوی مولانا جلال‌الدین محمد بلخی است. از این شرح احاطه حکیم بر آیات و اخبار و تفاسیر و آثار عارفان، خواه نثر و خواه نظم، بخوبی معلوم می‌گردد. از این کتاب برمی‌آید که حاجی همواره با مثنوی انس داشته، و آنرا مورد مطالعه قرار می‌داده؛ همچنین معلوم می‌شود که در زمان شرح نسخه‌های متعددی از آن در دست داشته است.

۳. مقام ادبی سبزواری،

فیلسوف مانویسنده‌یی شیرین سخن و شاعری ماهر و بلیغ بود، و در شعر اسرار

۱. این بیت از سعدی است (کلیات، «بدایع»، ۷۰۸۹، چاپ فروغی). و یک بیت دیگر آن این است:

گر دست دهد هزار جانم در پای مبارکت فشانم.

تخلص می‌کرد.

اگرچه اشعار او در درجه اول قرار ندارد، ولیکن شورانگیز و دلپذیر و پرمعنی است. دیوان اشعار او اخیراً با مقدمه و تصحیح آقای سیدمحمد رضا دایی جواد، به سرمایه کتابفروشی ثقفی اصفهان در سال ۱۳۳۸ خورشیدی در حدود ۱۶۰ صفحه چاپ شده است. اکنون سه غزل از دیوان او برمی‌گزینیم و در زیر می‌نویسیم:

شورش عشق تو در هیچ سری نیست که نیست

منظر روی تو زیب نظری نیست که نیست

نه همین از غم اوسینه ما صد چاک است

داغ او لاله صفت بر جگری نیست که نیست

موسی نیست که دعوی «أنا الحق» شنود

ورنه این زمزمه اندر شجری نیست که نیست

چشم ما دیده خفاش بود، ورنه ترا

پرتو حسن به دیوار و دری نیست که نیست

گوش اسرار شنو نیست، وگر نه اسرار

برش از عالم معنی خبری نیست که نیست

ز شمشیر ابروی ماهی برآید

ز جادوی زلف سیاهی برآید

که از سینه گرمی آهی برآید

ترا ای مسیح از نگاهی برآید

صدای درایی ز راهی برآید

که ماهی برآید که ماهی برآید!

گدایی اگر رفت، شاهی برآید

چو رفت از برش جان، الهی برآید

جهان گیری کز سپاهی برآید

هر افسون و نیرنگ کآید به بابل

جوانا مبر جور ز اندوه ترسم

تعلل چرا؟ چون علاج دل ما

به هر سوست گوش امیدم که شاید

مه چرخ بین هر شب و طالع ما

عجب سرزمینی است کاخ محبت

بتلخی دهد جان شیرینش اسرار

دل بشد از دست، یاران! فکر درمانش کنید

مرهم زخمی عجین از آب پیکانش کنید

شهسوارم می‌رود، ای اشگ! راهش راببند
 ای سپاه ناله! زود آهنگ میدانش کنید
 گررود، از اشگ سیل انگیز و آه شعله خیز
 شور محشر می‌شود، یاران پشیمانش کنید
 خسرو چابک سوارم عزم جولان کرده است
 معشر عشاق! سرها گوی چو گانش کنید
 می‌ستیزد فارس گردون بَما، ای همدمان!
 از خدنگ آه دلها تیر بارانش کنید
 آن دل نازک ندارد طاقت فریاد و داد
 دادخواهان! دست خود کوتاه زدامانش کنید
 وادی غم، هر کف خاکیش جانی یا دلی است
 رهروان! ترک دل و جان در بیابانش کنید
 طوطی گویای اسرار از فراقش تلخکام
 زآن لب شکر شکن در شکر ستانش کنید^۱

۴. نظری به فلسفه سبزواری،

در فلسفه سبزواری چندان چیز تازه و زیاده بر آنچه صدرای بیان کرده، وجود ندارد.

با همه این، برخی نکات قابل توجه و علمی در آثار او به ویژه در کتاب اسرار الحکم وجود دارد، که پژوهنده را بر آن می‌دارد تا اندکی درنگ کند و در این کتاب که به زبان پارسی هم نوشته شده و به نظر نگارنده در استواری سبک و اسلوب بیان از منظومه سودمندتر و جامع‌تر است، نظری بیفکند.

«در تعالیم فلسفی سبزواری به سه مفهوم اساسی که با فلسفه اسلامی و ایرانی پیوند استوار دارد، برمی‌خوریم:

۱. مفهوم وحدت مطلق حق یا ذات باری تعالی که نور نام گرفته است.
۲. مفهوم تکامل که در آیین زرتشت در ضمن موضوع سرنوشت نفس انسانی به صورت مبهم آمده، و در آثار نوافلاطونیان و صوفیان با تفصیل و نظم بیان شده است.

۱. دیوان، به ترتیب صفحات ۴۰-۳۹، ۶۴، ۶۵.

۳. مفهوم واسطه‌یی که حق را با غیر او مرتبط می‌سازد. پیش از تشریح فلسفه سبزواری، ذکر نکته‌یی درباره بی‌اعتبار شدن آیین نوافلاطونیان ضرورت دارد. همچنان که ذهن ایرانیان رفته رفته از نظریه فیضان نوافلاطونیان انحراف جست و با فلسفه افلاطون آشنا شد، در اسپانیا نیز مسلمین عرب به شیوه‌یی مشابه، از آیین نوافلاطونی روی برتافتند و به فلسفه ارسطو روی آوردند این دو تحول برای اثبات نبوغ ایرانی و عرب کافیست. لوئیس^۱ در تاریخ فلسفه خود، تذکر می‌دهد که اعراب چون فلسفه افلاطون را نمی‌شناختند، مجذوب فلسفه ارسطو شدند. اما من^۲ رای لوئیس را برخفا می‌دانم. به نظر من اگر فلسفه افلاطون به طور مستقیم هم در دسترس عرب قرار می‌گرفت، باز استعداد عملی عرب، این قوم را از جذب آن باز می‌داشت.

«تنها نظام فلسفی یونانی که کاملاً به دنیای اسلام رسید، آیین نوافلاطونی بود. ولی این آیین بر اثر خرده‌سنجی دقیق مسلمانان به تدریج مطرود گردید، و آنگاه اعراب به ارسطو، و ایرانیان به افلاطون پیوستند.

«در ایران، جریان انتقال از نظام نوافلاطونی به نظام افلاطون با فلسفه ملاهادی سبزواری به پایان رسید، زیرا این حکیم صریحاً از قبول نظریه فیضان سرباز زد، و به مفهوم افلاطونی حق گرایید.

«فلسفه سبزواری مانند فلسفه‌های اسلاف او با دین آمیخته است. در هر جامعه‌یی که علوم طبیعی راهی نداشته باشد و یا مورد توجه قرار نگیرد، تعقل فلسفی سرانجام مجذوب دین می‌گردد. در این گونه جامعه‌ها، مفهوم علت طبیعی یعنی مجموع شرایط مقدم بر یک نمود از اهمیت می‌افتد و مفهوم علت فوق طبیعی رواج می‌یابد، و سپس علت فوق طبیعی بصورت علت دینی محض یعنی اراده خدا درمی‌آید!

شاید آمیختگی دینی فلسفه ایران نیز به همین دلیل باشد.

«بنابر جهان‌بینی سبزواری، عقل دو وجه دارد:

۱. عقل نظری، که موضوع آن فلسفه و ریاضیات است.

1- Lewes.

۲. یعنی: اقبال لاهوری.

۲. عقل عملی، که موضوع آن فن تدبیر منزل و سیاست و جز این هاست. فلسفه: شناختی است درباره آغاز و انجام اشیاء و نفس، و نیز قانون خدا که همانا دین است. برای آنکه اصل اشیاء را فهم کنیم، باید نموده‌های گوناگون جهان را مورد تحلیلی دقیق قرار دهیم. چنین تحلیلی به ما نشان می‌دهد که سه اصل اولی وجود دارد:

۱. وجود یا بود یا نور؛

۲. ماهیت یا نمود یا ظل = سایه؛

۳. عدم یا نابود یا ظلمت = تاریکی^۱

«وجود، مطلق و واجب است؛ و ماهیت، نسبی و ممکن است. وجود در ذات خدا خیر مطلق است، و این قضیه که: وجود، خیر مطلق است، بدیهی است^۲. وجود بالقوه پیش از آن که بصورت وجود بالفعل درآید، هم در معرض وجود است و هم در معرض عدم، و امکان و امتناع آن برابر است. بنابراین، می‌توان پذیرفت که حقیقت وجود یا حق، چون بالقوه را بصورت بالفعل درمی‌آورد، خود لا وجود نیست، زیرا عمل لا وجود بر لا وجود به تحقق نمی‌انجامد. سبزواری با استناد فعلیت به حق، جهان‌بینی سکونی افلاطون را دگرگون کرد، و به پیروی از ارسطو، حق را مبدأ ثابت و موضوع همه حرکات شمرد. از دیدگاه او، موجودات عالم به کمال، عشق می‌ورزند و به سوی غایت نهایی خود سیر می‌کنند - جمادی به سوی نباتی، نباتی به سوی حیوانی، و حیوانی به سوی انسانی. و شگفت اینست که انسان در زهدان مادر از همه این مراحل می‌گذرد!

«محرک، یا مبدأ حرکت است، یا موضوع حرکت است و یا این هردوست. در هر حال، محرک باید یا متحرک باشد یا غیرمتحرک. این قضیه که همه محرکات باید خود متحرک باشند نوعی تسلسل پیش می‌آورد. پس باید محرک غیرمتحرک که مبدأ و موضوع نهایی همه حرکات است، موجود باشد.

«حق، وحدت صرف است، زیرا اگر بیش از یک حق موجود باشد، هر یک دیگری را محدود خواهد کرد. حق از لحاظ خالقیت نیز نمی‌تواند از یکی [= وحدانیت] درگذرد، زیرا کثرت خالق موجب کثرت عالم اجسام می‌شود، و اگر چند

۱. اسرارالحکم، ۶، چاپ تهران (۱۹۳۰ ه. ق.).

۲. اسرارالحکم، ۸، چاپ تهران.

عالم موجود باشد، چون هر یک کروی هست، فقط در یک نقطه با یکدیگر مماس خواهند شد، و از این روی لازم خواهد آمد که میان آن عوالم خلاء باشد، و می دانیم که خلاء محال است^۱. حق که از حیث ذات خود واحد است، از منظری دیگر متکثر است. به این معنی که حق همانا حیات و قدرت و عشق است. این اوصاف عارض ذات او نیستند. اما او عین آنهاست، و آنها عین او هستند.

«معنی وحدت حق، وحدت عددی نیست. ذات حق وحدتی است فارغ از همه نسبت ها. سبزواری برخلاف صوفیان و متفکران دیگر، بر این بود که اعتقاد به وحدت با اعتقاد به کثرت ناسازگار نیست. بسیاری محسوس، صرفاً تجلی اسماء و صفات حق است. صفات، وجوه متعدد علم است، و علم، ذات حق است. اما برشمردن صفات حق براستی میسر نیست. توصیف حق ممتنع است. برای تعریف حق باید مقوله عدد را در مورد حق بکار بست، و این کاری ناموجه است، زیرا مستلزم نقل امری نسبت است به حوزه امور با نسبت. جهان و هر چه در او هست، ظل اسماء و صفات حق یا نور مطلق، شمرده می شود.

«جهان، وجود منبسط است، کلام نور است؛ کلمه «کن» یا «= باش» است^۲. تکثر محسوس زاده روشن شدن ظلمت یا زاده تحقق عدم است. اشیاء با یک دیگر تفاوت دارند، زیرا ما از پس شیشه های رنگین گوناگون - به وساطت قالب های وجود منبسط - آنها را می نگریم. سبزواری در تأیید نظر خود به نقل ابیاتی از عبدالرحمن جامی (درگذشته ۸۹۸ ه. ق.) که مفهوم مثل افلاطونی را با زیبایی تمام باز می نماید، پرداخته است.

اعیان همه شیشه های گوناگون بود کافتاد در آن، پرتو خورشید وجود
هر شیشه که سرخ بود یا زرد و کبود خورشید در او به آنچه او بود، نمود^۳

* * *

«سبزواری در موضوع روانشناسی اساساً از ابن سینا پیروی کرد^۴. ولی

۱. همانجا، ۹-۲۸، چاپ تهران. چنانکه می دانید امروزه با پیشرفت علم، بطلان این نظر ثابت شده است؛ زیرا هر فضای سرشته یی را می توان خالی کرد.

۲. اسرارالحکم، ۱۵۱، تهران. ۳. اسرارالحکم، ۶، تهران.

۴. راجع به روانشناسی ابن سینا، طالبان نگاه کنند به فن شش از کتاب شفا ترجمه شادروان اکبر داناسرشت.

روانشناسی او کامل تر و منظم تر از روانشناسی ابن سیناست و انواع نفس را چنین طبقه بندی کرده است:

«نفس، که شامل نفس سماوی و نفس ارضی است.

نفس ارضی خود شامل: نفس نباتی؛ نفس حیوانی؛ و نفس انسانی است.

قوای نفس نباتی عبارتند از:

۱. قوه غاذیه، برای بقاء فرد.

۲. قوه نامیه، برای کمال فرد.

۳. قوه مولده، برای بقاء نوع.

نفس حیوانی دارای قوای زیر است:

۱. حواس ظاهری.

۲. حواس باطنی.

۳. قدرت تحرک.

خود قدرت مزبور دو جنبه دارد:

الف: حرکت ارادی.

ب: حرکت غیرارادی.

حواس ظاهری، ذائقه و لامسه و شامه و سامعه و باصره اند. برخلاف آنچه برخی از اهل تحقیق گفته اند، صدا در درون گوش نیست، بلکه در بیرون است. اگر صدا در بیرون نباشد، تشخیص و فاصله آن میسر نمی شود. حس سامعه از حس باصره پست تر است، ولی این دو از سایر حواس برترند، برای برتری باصره بر سامعه چند دلیل می توان آورد:

۱. چشم اشیاء دور را ادراک می کند.

۲. چشم نور را که از همه اعراض والایر است، درمی یابد.

۳. ساختمان چشم از ساختمان گوش پیچیده تر و ظریف تر است.

۴. مدرکات بصری امور وجودی هستند؛ اما مدرکات سمعی به امور عدمی

مانده اند.

حواس باطنی نیز پنج است

۱. قوه یی هست به نام حس مشترک که لوح نفس بشمار می رود و در حکم صدر

اعظمی است که به یاری پنج جاسوس حواس ظاهری از اوضاع جهان بیرونی

خبردار می‌شود.

چون حکم کنیم که: این شیء سفید، شیرین است، حکم ما از مدرکات دو حس باصره و ذائقه و تعالیت حس مشترک فراهم آمده است. سفیدی را از حس بینایی و شیرینی را از حس چشایی می‌گیریم، و به مدد حس مشترک در می‌یابیم که این دو صفت به شیء واحدی تعلق دارد. قطره‌یی که در حال چکیدن است، به ما تصویری از خط می‌دهد، حال آنکه چشم ما فقط خود قطره را ادراک می‌کند پس چگونه تصور خط در ذهن ما پدید می‌آید؟ مسلماً حس مشترک مبین این نمود است.^۱

۲. قوه‌یی است به نام قوه خیال یا مصوره که یافته‌های حس مشترک را نگهداری می‌کند.

یافته‌های حس مشترک، نگاره‌ها یا صور اشیاء خارجی هستند، چنانکه یافته‌های حافظه، انگاره‌ها یا معانی‌اند. اگر این قوه نباشد، احکامی از قبیل اینکه: «سفیدی و شیرینی به شیء واحدی تعلق دارد»، امکان‌پذیر نیست. حس مشترک وقتی می‌تواند نسبت محمول به موضوع را ادراک کند که نگاره یا صورت موضوع و محمول به وسیله قوه خیال نگه‌داری شده باشد.

۳. قوه‌یی هست بنام قوه واهمه که معانی جزئی را ادراک می‌کند. مثلاً گوسفند در پرتو این قوه به دشمنی گرگ پی می‌برد و از آن می‌گریزد. برخی از جانداران از این قوه محروم‌اند، چنانکه پروانه بدون تشخیص خطر آتش، خود را در کام شمع می‌افکند.

۴. قوه دیگر قوه حافظه است، که یافته‌های قوه واهمه را یعنی انگاره‌ها یا معانی را نگه‌داری می‌کند.

۵. قوه دیگری هست بنام قوه متصرفه، که موجب ترکیب و تفصیل صور و معانی می‌شود. با این قوه است که ما مثلاً به تصور «انسان بال‌دار» می‌رسیم. این قوه اگر به هدایت «واهمه» عمل کند، «متخیله» نامیده می‌شود، و اگر زیر سلطه عقل قرار گیرد «مفکره» خوانده می‌شود.

«وجه امتیاز انسان بر جانوران دیگر، عقل یا نفس ناطقه است که ذات انسانیت

۱. فعالیت دیگر حس مشترک ادراک صور خیالی است. چنانکه خود سبزواری گوید: «... حس مشترک چون آینه دورویی است، رویی به ظاهر دارد و از طرق حواس، ادراک محسوسات کند؛ و رویی به باطن دارد و صور خیالی را، و ترکیبات متخیله را در باطن ادراک کند» (سبزواری، اسرارالحکم، ۲۰۵، چاپ تهران، چاپ ۱۳۸۰ ه. ق.).

بشمار می آید. عقل از وحدت حقیقی و نه از وحدت عددی برخوردار است و امور جزئی را به وساطت حواس ظاهری در می یابد و امور کلی را بخودی خود. عقل سایه نور مطلق است و مانند آن، خود را به طرق گوناگون متجلی می سازد، و با وحدت خود، کثرت را در بر می گیرد، و قادر به دریافت تکثر محسوس است، و با جسم رابطه الزامی ندارد. زمانی و مکانی نیست، و از این روی تغییر نمی پذیرد. عقل در حالت خواب، «بدن مثالی» را بکار می گمارد، و در بیداری از بدن جسمانی سود می جوید، و این امر می رساند که عقل به هیچیک از این دو بدن نیاز ندارد و به اراده خود، آنها را بکار می گمارد.

«سبزواری نظریه تناسخ افلاطون را نپذیرفت، و وجوه گوناگون آن را رد کرد. از نظرگاه وی نفس، مرگ ناپذیر است و با تکامل تدریجی قوای خود، به خاستگاه اصلی خویش یعنی «عالم نور مطلق» باز می گردد.

عقل در راه تکامل خود از مراحل چند می گذرد:

الف - مراحل عقل نظری، که عبارتست از:

۱. عقل بالقوه.

۲. عقل بالملکه.

۳. عقل بالفعل.

۴. عقل بالمستفاد.

ب - مراحل عقل عملی، که عبارتست از:

۱. پالایش بیرونی یا تجلیه.

۲. پالایش درونی یا تخلیه

۳. کسب ملکات نیکو یا تخلیه.

۴. انفصال از خود، و اتصال به حق که از آن به فناء تعبیر می کنند. از این بحث به

نیکی تأثیر عرفان و صوفیگری را در فلسفه عملی سبزواری می توان دریافت.

«به این ترتیب، عقل یا نفس ناطقه پله پله از نردبان وجود بالا می رود، و سرانجام در کلیت نور مطلق، فانی، و در ابدیت او مستغرق می شود. معدوم از خود و موجود در محبوب ازلی می گردد. در عین حال، هم هست و هم نیست!

«اما آیا نفس ناطقه در انتخاب راه آزاد است؟ در این زمینه، سبزواری به انتقاد اصحاب عقل، که انسان را خالق مستقل شرمی شمردند، پرداخت و نتیجه گرفت که

هر چیز دارای دو وجه است: وجه روشن و وجه تاریک. هیچ چیز نیست که از این دو وجه بهره‌ور نباشد، خیر از وجه روشن می‌زاید، و شر از وجه تاریک برمی‌خیزد. بنابراین، انسان به اقتضای دو وجه وجود خود، هم مختار است و هم مجبور...^۱

بحث بیشتر درباره فلسفه سبزواری و تأثیر اندیشه‌های او در فیلسوفان بعدی را به کتاب سیر فلسفه در ایران حواله می‌دهیم.

۱. نقل از کتاب سیر فلسفه در ایران، تصنیف علامه اقبال لاهوری، ترجمه عالمانه آقای دکتر امیرحسین آریان‌پور، تهران، ۱۳۴۷ ه. ش. - در نوشتن این گفتار از مقاله آقای سیدجلال آشتیانی منقول در «نشریه دانشگاه مشهد»، اسفندماه ۱۳۴۸؛ و فلاسفة الشيعة، تألیف شیخ عبدالله نعمه ۵۵۳-۹، چاپ بیروت؛ و مقدمه اسرارالحکم، چاپ ۱۲۸۰ قمری؛ و حاشیه محمدبن معصوم مشهور به مدرس زنجانی (درگذشته ۱۳۴۹ ه. ق.) بر هیدجی، صفحات ۴-۳۳۲؛ و دیوان حاجی استفاده کرده‌ایم، و بیشتر از منظومه سبزواری، چاپ ناصری.

فلسفه در
عَرَبِ اسلامی

فلسفه در غَرْبِ اسلامی

مقدمه

اسپانیا (که نام باستانی آن هیسپانیا بوده)، کشوری است که در جنوب غربی اروپا قرار دارد. مسلمانان مدّت نسبتاً درازی بر قسمت جنوبی آن که آندُلُس (از «آندالوثیا» = اسپانیایی Andalusia)^۱ نامیده می‌شود، حکومت کردند، ولی هیچگاه نتوانستند بر قسمت شمالی آن تسلط پیدا کنند. زمانی که مسلمانان (در روزگار اموی) بدان ناحیه لشکرکشی کردند، حکومت ویزیگوت‌ها، با شکست پادشاه ایشان رودریگ^۲ از مسلمانان به سال (۷۱۱ م / ۹۲ هـ. ق.) منقرض شد، و حکومت اعراب (به قول اسپانیایی‌ها «مور»ها) بر اسپانیا آغاز گردید. امارت اسلامی - که بعداً به نام خلافت غربی خوانده شد - تمدّنی درخشان بوجود آورد. حاکم اسپانیا از سوی خلفای اموی مُوسی بن نصیر لخمی (۱۹-۹۷ هـ. ق.) بود. وی در آغاز حاکم افریقیّه و مغرب بود، انحطاط دولت ویزیگوت‌ها، وی را به تسخیر شبه جزیره ایبری^۳ تحریص کرد، و

۱. آندُلُس، ناحیه جنوب اسپانیا، در کنار دریای مدیترانه و اقیانوس اطلس قرار داشته و مشتمل بر ایالات کنونی آلمریا، غرناطه، مالاگا، قُزُطَبه و سویل (= اشبیلیّه) می‌شده است. اصطلاحات جغرافیایی آندُلُس و جزیره الاندلس در عالم اسلامی تا اواخر قرون وسطی به تمام شبه جزیره ایبری (یعنی اسپانیا و پرتغالِ حالیه) اطلاق می‌شده. و نیز نویسندگان اسلامی، نام آندُلُس را به اسپانیای تحت حکومت اسلامی، قطع نظر از وسعت آن، اطلاق می‌کردند (← دائرة المعارف اسلام، انگلیسی، چاپ جدید، «Al - Andalus»، ۱/ ۴۸۶-۵۰۳، به خامة G. S. Colin) که در نگارش این بخش از آن بسیار استفاده شده است.

2. Roderic, le Roi visgoth (= در متون عربی رُذْرِیق)

3. Iberia.

خود مردم اسپانیا که از مظالم ویزِیگوت‌ها به تنگ آمده بودند، به یاری او برخاستند. غلام وی طارق بن زیاد لیشی (۵۰-۱۰۲ ه. ق.) با هفت هزار سرباز در ماه رجب یا شعبان ۹۲ ه. ق. (آوریل - مه ۷۱۱ م) نزدیک جبل الطارق به اسپانیا پیاده شد، و رودریگ پادشاه ویزِیگوت‌ها را شکست داد و تا قلب اسپانیا پیش رفت. موسی، که نمی‌خواست همه افتخار پیروزی نصیب طارق بشود، با هجده هزار تن به اسپانیا تاخت (۹۳ ه. ق.)، و چندین شهر را گرفت، و در تُولْدُو (طَلِیْطَلَه) به طارق رسید، و تا شمال اسپانیا پیش رفت. در همین آوان پیروزی، ناگهان خلیفه ولید بن عبدالملک اموی (۴۸-۹۶ ه. ق.) او و طارق را به دِمَشْق فراخواند، و آندو دیگر هرگز روی اسپانیا را ندیدند. پس از آن، والیان اسپانیا از دِمَشْق تعیین می‌شد، و اختلافات قبیله‌یی مایه پریشانی کارها بود. در این فاصله، مسلمانان مقداری در جنوب فرانسه پیش رفتند، و به دَرَّة رود رُون^۱ رسیدند، و سرانجام با شکست خوردن عبدالرحمن غافی (وفات ۱۱۴ ه. ق.) از شارل مارتل^۲ پیشرفت بیشتر مسلمانان متوقف شد.

از زمان پیروزی موسی بن نصیر و طارق تا ۱۳۸ ه. ق. / ۷۵۶ م آندلس به دست حُکامی که خلفای دِمَشْق منصوب می‌کردند اداره می‌شد، و واپسین آنان یعنی یوسف بن عبدالرحمن فِهری (وفات، ۱۳۸ ه. ق.) نزدیک قرطبه از عبدالرحمن اول (۱۱۳-۱۷۲ ه. ق.) شکست خورد. عبدالرحمن در سال ۱۳۸ ه. ق. خود را امیر اندلس خواند، و بدین ترتیب سلسله اُمویان اسپانیا (یا اندلس) تأسیس شد، که فرمانروایان آن از ۱۳۸ تا ۳۰۰ ه. ق. با عنوان امیر، و از سال ۳۱۷ ه. ق. که عبدالرحمن سوم به تخت خلافت نشست، به عنوان خلیفه حکمرانی کردند. در دوره عبدالرحمن سوم (۳۰۰-۳۵۰ ه. ق.) دولت اسلامی اندلس به اوج عظمت و قدرت خود رسید، ولی اندکی پس از آن روی به انحطاط نهاد، و در سال ۴۲۲ ه. ق. / ۱۰۳۱ م منقرض شد، و به جای آن سلطنت‌های کوچک محلی پیدا شد که در تاریخ به نام «ملوک الطوائف» خوانده می‌شوند. این تفرقه، فشار مسیحیان را نسبت به مسلمانان برای پس گرفتن سرزمین‌های خود زیادت‌ر کرد، و ناچار این ملوک طوائف از مُرابطون که فرمانروایان بربر شمال آفریقا بودند کمک خواستند، و از همین زمان، یعنی از حدود ۴۷۹ ه. ق. به بعد مرابطون متدرجاً بر اسپانیا مسلط شدند. در سال‌های میان ۵۵۱ و ۵۵۶ ه. ق. طایفه دینی - سیاسی دیگری به نام دولتِ مَوْحِدُون تسلط

1. Rhone.

2. Charles Martel.

مُرابطون را در آفریقا و اندلس هر دو برانداختند. ولی این دولت جدید نیز پس از شکستی که در ۶۰۹ ه. ق. از مسیحیان متحد در وقعه العُقَاب متحمل شد، از میان رفت.

پس از آن تا مدت دو قرن و نیم دیگر، تنها امارت اسلامی اسپانیا، امارت غرناطه (گرانادا) بود، و سلسله امرای بنی نصر یا بنو الاحمر بر آن حکومت می‌راندند. مؤسس این سلسله، محمد اول مُلقَّب به الغالب بالله، در سال ۶۳۵ ه. ق. غرناطه را به تصرف درآورد، و قصر معروف الحمراء را بنا نهاد، ولی خراج‌گذار فردیناند دوم (پادشاه کاستیل یا قشتاله) و پس از او آلفونسوی دهم^۱ (حکومت ۱۲۲۱-۸۴ مه) شد. در سال ۸۹۷ ه. ق. غرناطه نیز به دست مسیحیان تسخیر شد، و حکومت مسلمانان بر اندلس خاتمه یافت.



مسلمانان در دوره حکومت خود در اسپانیا (و اندلس)، در نشر تمدن اسلامی کوشیدند. و تمدنی درخشان با شهرهای معمور و کشاورزی و صنایع ظریف و معماری باشکوه - که نمونه آن قصر الحمراء در غرناطه است - بوجود آوردند، و بدین وسیله تمدن اسلامی و قسمت مهمی از علم و فرهنگ و فلسفه یونان از طریق اسپانیا به اروپای غربی انتقال یافت. دانشمندانی چون ابن باجه، ابن طفیل، و بویژه ابن رشد و ابن میمون قرطبی سهم عمده‌یی در ظهور و رشد علم و فلسفه مدرسی مسیحی (= اسکولاستیسیزم)^۲ داشتند.

چند تن فیلسوفی که در این بخش به بررسی احوال و آثار و مختصری از اندیشه‌های ایشان خواهیم پرداخت، بیشتر در عهد امیران موحدی می‌زیسته‌اند. نخستین فرد این موحدان ابن تومرت بود. ابو عبدالله محمد بن عبدالله بن تومرت (۴۸۰-۵۲۴ ه. ق.) اهل مراکش بود، ولی در جبل سوس مغرب به دعوی مهدویت برخاست^۳. وی از اهل علم و زهد و سیاست بود. به شرق اسلامی آمده بود، و در مصر از ابوبکر طرطوشی کسب علم کرده بود. طرطوشی از مخالفان غزالی ابو حامد بود، اما به تدریج ابن تومرت به تعالیم غزالی رغبت یافت. و در مغرب یعنی در قرطبه به مطالعات دینی و کلامی خود ادامه داد. کم‌کم به سبب هوش فراوان و تأمل

1. Alfonso X.

2. Scholasticism.

۳. ابن عماد، شذرات، ۷۰/۴-۷۲.

در اوضاع زمانه، بدین نتیجه رسید که جهان اسلامی روی به ضعف نهاده، و دولت عباسی در بغداد و دولت فاطمی در مصر هر دو به حالت احتضار افتاده‌اند. و در همین حال حکومت مُرابطون نیز در ورطه کُفر و زندقه و ضلالت دچار شده، و لذا برای رفع این اوضاع و تجدید عظمت و شکوه اسلام باید خلافتی پدید آید که بتواند همه ملل اسلامی را زیر یک لوا درآورد، آنگاه به این فکر افتاد که این کار باید بدست خاندان او یعنی موحدان باشد. از این روی، به اندیشه‌های خود، رنگ دینی داد و شعار خود را «العظمة والدين والتجديد» قرار داد. او و موحدان برای اشاعه دعوت خود آهنگ مصر کردند. و برای اینکه روح دینی را در میان مردم رواج دهند، از سخت‌گیری بر مردم در اجرای احکام دینی هیچ دریغ نورزیدند. چنانکه چند شرابخوار را حد زدند و در زیر شکنجه گشتند، و چند تن را که در هنگام آدای نماز، نماز نمی‌خواندند اعدام کردند و از کارهای دیگرشان این بود که یهودیان را میان دو روش - یا اسلام، یا مرگ - مُخیر ساختند^۱.

در عهد این دولت، اندیشه مهدویت، در مغرب اسلامی رواج یافت، و عقاید اشعریه و شیعه نیز رونق گرفت. موحدان، در همین حال مردم را به مذهب ظاهری، بویژه مذهب ابوداود سیستانی ظاهری (وفات، ۲۷۲ هـ. ق.) و سُنن او، دعوت کردند. ضمناً به تشویق دانشمندان و مدرّسان پرداختند و مدرسه‌هایی تأسیس کردند، و عالمان را به تألیف کتب و تشکیل مجالس بحث و مناظره و ایجاد مجامع علمی و ترتیب کتابخانه‌ها ترغیب کردند.

از میان ملوک این خاندان، عبدالؤمن بن علی گومی مؤسس دولت موحدی (وفات ۵۵۸ هـ. ق.) و پسر او ابویعقوب یوسف بن عبدالؤمن موحدی (۸۳۳-۵۸۰ هـ. ق.) به نشر علم و بزرگداشت شعائر دین اشتغال دارند. تردیدی نیست که هدف اصلی موحدان از نشر علم، بیشتر جنبه دینی داشت، آن هم دینی که لازم بود بر اساس عقاید غزالی قرار داشته باشد. اما دانشورانی هم بودند که علوم عقلی را در چشم این پادشاهان می‌آراستند، و از جمله آنان ابوبکر بن طفیل، برخی از این

۱. شبکی می‌نویسد (طبقات الشافعیه، ۱۱۰/۶، طناجی - جلول): «ابن تومرت در کنار رُوژنی از حیاط منزل خود می‌نشست، و آینده و رونده را زیر نظر می‌گرفت، هر ساز موسیقی را که می‌دید ضبط کرده می‌شکست، و هر ظرف شرابی را که می‌دید می‌گرفت و بر زمین می‌ریخت. (ابن طفیل، در همین کتاب حاضر).

پادشاهان را به دعوتِ عالمان و فیلسوفان به دربار تحریض می‌کردند، چنانکه با وجودِ تعصبِ دینی و فشارهای مذهبی، جنبش علمی و فلسفی سریع و همه‌جانبه بود. فلسفه در عهد سلطان یعقوب بن یوسف مؤخّدی (وفات، ۵۹۵ هـ. ق.) رونق فراوان یافت، و سلطان خود در زُمره طالبانِ فلسفه قرار داشت. وی آثارِ فلسفی و فیلسوفان را از اکنافِ بلادِ اسلامی به دربارِ خویش جمع می‌کرد. یکی از سرآمدانِ این گروه، ابن طَفیل نویسندهٔ حَیّ بن یقظان (= «زنده بیدار») بود. ابن طَفیل، شب و روز مُنادِمِ سلطان بود، و عالمان و خردمندان را از اطرافِ عالمِ اسلامی بدان دیار فرا می‌خواند و سلطان را به اکرام ایشان برمی‌انگیخت. ابوالوالید محمد بن رُشد یکی از همین دعوت‌شدگان بود. پیوستنِ او به یعقوب بن یوسف، سرآغاز فصلِ جدیدی در حیاتِ خودِ او، و فصلِ شکوهمندی در تاریخِ فلسفهٔ اسلامی است.

اینک دربارهٔ چند تن از این فیلسوفانِ غربِ اسلامی مختصر بحث‌هایی می‌کنیم، و این بحث را با ابن‌بابّجه آغاز می‌کنیم:

فصل هجدهم

ابن باجه آندلسی سرقسطی (فت، ۵۳۳.ق.)

۱. زندگانی

ابوبکر محمد بن یحیی بن الصائغ تُجیبی آندلسی سرقسطی معروف به «ابن الصائغ» یکی از فلاسفه و شعراء و وزراء مشهور سده ششم هجری اسپانیاست. نام او در زبان لاتین به صورت اونپاکه^۱ درآمده است، و بنابر قول ابن خلدون، که او را در غرب در ردیف ابن رشد و در شرق در ردیف فارابی و ابن سینا قرار داده، یکی از بزرگ‌ترین فیلسوفان اسلام است. ابن باجه به عنوان شاعر، موسیقی‌دان، و سازنده آهنگ‌های عامیانه زیبا نیز به نیکی مشهور بوده است. نمونه‌های بازمانده از اشعار او نمایانگر قریحه غنائی بارز یک فیلسوف در شعر عربی قرون میانه است.

تفصیل حیات او روشن نیست. گزارش ناموثقی از لئون آفریقایی^۲ (حدود ۱۲۵۰-۱۳۰۵ م) در دست است که بنابر آن اجداد ابن باجه یهودی بوده‌اند. چون گفته‌اند که وی به سال ۵۳۳/۱۱۳۹ و در جوانی مُرده، قاعده باید در اواخر سده پنجم / یازدهم از مادر زاده باشد (نه دیرتر، زیرا وی در دهه اول یا در این حدود از قرن ششم / دوازدهم) از نظر سیاسی در سرقسطه فعالیت داشته، و ظاهراً در همانجا نیز دوره جوانی خود را سپری ساخته است. درباره تحصیلات او نیز اطلاعات موثقی در دست نیست. وقتی که به سال ۵۰۳/۱۱۱۰ یا اندکی پیش از آن سرقسطه به دست موحدون افتاد ابن باجه به دلایلی که چندان روشن نیست، در خدمت حُکام جدید یعنی الموحدون درآمد، و در حالی که بیست سال بیشتر نداشت، به

1. Avempace.

2. Leo the African.

مقام وزارت حاکم بربری یعنی ابوبکر بن ابراهیم صحراوی معروف به ابن تیفلویت^۱ رسید. در دوره وزارت به سفارت از سوی ابن تیفلویت پیش عمادالدوله بن هود حاکم پیشین سرقسطه رفت و این عمادالدوله هنوز در رُطه استقلال داشت. ابن باجه^۲ ظاهراً به عنوان خائن به زندان افتاد و چند ماه در زندان ماند. پس از آزاد شدن، با شنیدن خبر مرگ ابن تیفلویت، ظاهراً به سرقسطه باز نیامد و به بلنسیه (والنسیا) رفت (۵۱۰-۱۱۱۷). اندکی پس از این، سرانجام مسیحیان (فرنگی‌ها) سرقسطه را تسخیر کردند (رمضان ۵۱۲/دسامبر ۱۱۱۸). ابن باجه خود را آماده کرد که به سوی غرب اسپانیا برود، ولی به قول ابن خاقان زمانی که از شاطبه عبور می‌کرد، دوباره گرفتار شد و به دستور ابراهیم بن یوسف بن تاشفین - به اتهام الحاد - به زندان افتاد.

پس از آنکه، به روایتی با کمک پدر ابن رُشد (و به احتمال زیاد به کمک جد او) یعنی قاضی مشهور ابن رُشد، آزاد شد ظاهراً توانست خود را به اشبیلیه برساند. مترجمان متعددی وزارت بیست ساله دومی برای او یاد کرده‌اند که گویا در دولت یحیی بن یوسف بن تاشفین (یحیی بن ابی بکر بن یوسف بن تاشفین) انجام می‌داده و ظاهراً از همین زمان آغاز شده است. همین‌طور، در ازمنه نامشخصی وی به غرناطه و وهران (أران) رفته و به سال ۵۳۰/۱۱۱۵ همراه دوستش ابوالحسن علی بن عبدالعزیز بن الامام در اشبیلیه بوده است. وی در رمضان ۵۳۳/می ۱۱۳۹ بر اثر خوردن میوه مسموم که توسط خادم ابوالعلاء بن رُهر پدر ابن رُهر معروف، به لاتین اون‌زُر (= Avenroz) فراهم شده بود، در فاس درگذشت^۳.

اصل عربی آثار ابن باجه در چندین نسخه و نیز ترجمه‌های برخی از آنها به زبان عبری بر جای مانده است. میگوئل آسین پالاسیوس^۴، احتمال داده است که برخی قطعات آثار او به لاتین نیز ترجمه شده بوده است، ولی هیچگونه نسخه لاتینی از

۱. تیفلویت هم می‌نویسند.

۲. الباجه، بالباء الموحدة و بعدالالف جیم مُشددة ثم هاء، و هی الفضة بلفة الفرنج بالمغرب (ابن خلکان، وفيات، ۱۱۲/۲ چاپ تهران).

۳. «توفی سنة ثلاث و ثلاثین و خمسمائة... مسموماً فی باذنجان بمدينة فاس...» (ابن خلکان، همانجا، ۱۱۲/۲).

4. Miguel Asin Palacios.

آثار ابن باجه کشف نشده است، هر چند اینجا و آنجا برخی عبارات او در آثار لاتینی ابن رشد (و به طور جداگانه) در آثار آلبرت کبیر^۱ آمده است. نسخه‌های معتبر عربی آثار او را پس از این خواهیم آورد. اما اینجا لازم است که به نکته مهمی اشاره کنیم و آن داستان تکفیر و نسبت الحاد به اوست. البته بر اهل کتاب روشن است که نسبت کفر و الحاد از سوی شریعتمداران به اهل عقل و طالبان علم و فلسفه تنها مربوط به دوره ابن باجه و محدود به شخص او نیست. پیش از او و پس از او نیز این کار انجام می‌شده و این رشته سری دراز دارد. ابن خلکان می‌گوید: «صاحب قلائد العقیان در کتاب خویش از او یاد می‌کند و به تعطیل و مذهب حکما و فلاسفه و انحلال عقیده نسبتش می‌دهد، و در کتاب دیگرش که *مَطْمَحُ الْإِنْفُسِ* نامیده درباره او چیزی می‌نویسد که حاصل معنی آن اینست: وی در کُتُب تعالیم [= ریاضیات، آثار علمی و فلسفی یونان] نگریست و در جزم افلاک و حدود اقالیم بسیار اندیشید و کتاب خدای حکیم را رد کرد و آن را پس پشت انداخت...، و خواست تا آنچه را که از پس و پیش آن باطل راه نیابد^۲، ابطال کند؛ و به علم هیأت اقتصار ورزید و این مطلب را که ما به سوی خدا باز می‌گردیم، انکار کرد، و حکم کرد به اینکه کواکب امور (عالم) را تدبیر می‌کنند و بر خدا عصیان کرد و با شنیدن نهی از مُنْکَر به گستاخی پرداخت و گفت که روح آدمی پس از مرگ باز نمی‌گردد و قول خدای تعالی را که فرمود (آنکس که قرآن را بر تو واجب ساخت تُرا به معاد بازگرداند)^۳ استهزاء کرد، و معتقد شد که زمان آذواری است و انسان گیاهی یا پرتوی است که چون چیدند از میان می‌رود و چون درخشید تیره می‌گردد...»

... و ایمان از دل او رخت برسته است و زیانش یادِ خدا را فراموش کرده است. و هرگز نام او را بر زبان نمی‌آورد. و ابن خاقان در ذم او مبالغه کرده است، و در وصف خود از نسبت این اعتقادات فاسده به او از حد انصاف در گذشته است، و خدا داناتر است...»

علت این مخالفت و «ذکر قبیح»، چنانکه ابن القفطی می‌گوید، این بوده است که «ابن خاقان مؤلف کتاب *قلائد العقیان* پیش ابن باجه کس فرستاد تا مقداری از اشعار

1. Albert, the Great (= Magnus).

۲. اشاره است به آیه «لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ» (فُصِّلَتْ، ۴۱/آیه ۴۲).

۳. «إِنَّ الَّذِي فَرَضَ عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لَرَادُّكَ إِلَىٰ مَعَادٍ» (قصص، ۲۸/آیه ۸۵).

خود را برای نقل در کتاب خویش به وی بسپارد. ابن باجه امروز و فردا می‌کرد، تا اینکه ابن خاقان کینه او را به دل گرفت و از او در کتاب خود به بدی یاد کرد.»

۲. تألیفات

در زیر فهرستی از نوشته‌های ابن باجه را به دست می‌دهیم:

۱. نسخه خطی بودلیان، عربیک پوکوک (= Arabic Pococke)، به شماره ۲۰۶، که حاوی ۲۲۲ برگ است. این نسخه در ربیع‌الثانی ۱۱۵۲/۵۴۷ در قوس نوشته شده است، و فاقد «رسالة فی الطب» و «رسالة الوداع» است.
۲. نسخه خطی برلین، به شماره ۵۰۶۰. این نسخه در جنگ عالمگیر دوم از میان رفت.
۳. نسخه خطی اسکوریال، به شماره ۶۱۲. این مجموعه تنها حاوی رسایلی است که ابن باجه در «شرح منطق ابونصر فارابی» نوشته است. این نسخه به سال ۱۲۶۳/۶۶۲ در اشبیلیه نوشته شده است.
۴. نسخه خطی اخلاق خدیویه، به شماره ۲۹۰. این رساله را دکتر عمر فروخ در کتاب خود، ابن باجه و الفلسفة المغربية، چاپ کرده است. در مقام مقایسه روشن می‌گردد که این کتاب خلاصه‌یی است از تدبیر المتوحد مؤلف - خلاصه، بدین معنی که بخش عظیمی از متن را حذف می‌کند، ولی همان واژه‌ها و تعبیرات اصلی را نگاه می‌دارد.
۵. بروکلیمان اظهار می‌دارد که در کتابخانه برلین قصیده منحصر به فردی از ابن باجه هست، به نام «طرذیبة».
۶. آثاری که به وسیله آسین پالاسیوس تصحیح و به اسپانیایی ترجمه شده و توضیحات لازم بر آنها افزوده شده است: (۱) کتاب النبات، اندلس، ۵، ۱۹۴۰: (۲) رسالة اتصال العقل بالانسان، اندلس، ج ۷، ۱۹۴۲: (۳) رسالة الوداع، «الاندلس»، ۸، به چاپ رسیده است.
۷. آثاری که به وسیله دکتر م. صغیر حسن المعصومی تصحیح شده است: (۱) کتاب النفس، به همراه توضیحات و مقدمه‌یی که به زبان تازی است، مجلة المجمع العلم العربی، دمشق، ۱۹۵۸: (۲) رسالة الغایة الانسانیة، زیر عنوان: ابن باجه، در غایت انسان، با ترجمه انگلیسی، در روزنامه انجمن آسیایی پاکستان، شماره ۲،

۱۹۵۷.

۳. فلسفه

ابن باجه، عملاً و نظراً، در علوم ریاضی، به ویژه نجوم و موسیقی مهارت داشت. در طب استاد، و دلسپرده مطالعات عقلی، مانند نجوم، فلسفه طبیعی و مابعدالطبیعه بود. به عقیده دبور، ابن باجه در نوشته‌های منطقی خود یکسره با فارابی هم عقیده است، و به طور کلی حتی با نظریات طبیعی او نیز موافق است؛ شک نیست که وی از خود نیز چیزهای زیادی بر آنها افزوده است. همچنین در تحقیق فلسفی خود روش کاملاً متفاوتی اختیار کرده است. برخلاف فارابی، وی مسائل را تنها بر پایه عقل مورد بحث قرار می‌دهد و نظام فلسفه ارسطو را، که او نظام خود را بر پایه آن نهاده است، تحسین می‌کند، ولی می‌گوید که برای فهم روش عقلانی ارسطو، مقدم بر همه چیز اهمیت بسیار دارد که فلسفه او به درستی فهمیده شود. و به همین دلیل است که ابن باجه، خود، شرحهایی بر آثار ارسطو نوشت. و چنین شروحي به روشنی نشان می‌دهند که او متون ارسطو را با دقت بسیار خوانده است.

ابن باجه مانند ارسطو، مابعدالطبیعه و علم الروح (= روانشناسی عقلی) خود را بر پایه طبیعت نهاد، و به همین دلیل است که نوشته‌های او مشحون از بحث‌های مفصل در طبیعیات است. خدا، سرچشمه معرفت

با توجه به موهبت الهی، که از طریق آن قوه عاقله وجوه مختلفه را تشخیص می‌دهد، شخصی بر دیگری برتری می‌یابد، و این بنابر استعدادی است که خدا بدو داده است، ولی این دو موهبت فطری اند نه اکتسابی. استعدادها و مواهبی که کسبی هستند تالی استعدادها و مواهب فطری اند، و از طریق انجام چیزهایی تحقق می‌یابد که انجام آنها خدا را خشنود می‌سازد، و با راهنمایی پیامبران، کسب می‌شود. بنابراین، انسان باید به دعوت پیامبر اکرم پاسخ دهد و آنچه را که او به انجام دادن آن فرمان داده است به جای آورد. بدین ترتیب، او می‌تواند از طریق فراست دل خود، ماهیت هر مخلوق، منشاء آن و سرنوشت نهایی آن را ببیند. به همین نحو او می‌تواند بداند که خدا بالذات وجودی ضروری است، واحد است، همتایی ندارد، و

آفریدگار هر چیزی است، و باز می‌تواند بداند که علم او به نفس خویش شامل علم او به همهٔ اشیا است، و علم او به اشياء مایهٔ هستی یافتن آنهاست.

ابن‌باجه برای کوتاه کردن مراحل که ما را به قرب حق رساند سه چیز را وصیت می‌کند: (۱) زبان خود را برگماریم تا خدا را یاد کند و او را به عظمت بستاید، (۲) اندامهای خود را برگماریم تا براساس فراست دلهایمان رفتار نمایند (۳) از آنچه ما را نسبت به یاد خدا بی‌تفاوت می‌سازد و توجه قلب ما را از او منحرف می‌کند پرهیز کنیم. شخص باید به طور مداوم، در دورهٔ زندگانی خود، از این روش پیروی کند.

فلسفهٔ سیاسی

ابن‌باجه چند رسالهٔ کوچک در طرز ادارهٔ منزل [تدبیر منزل] و ادارهٔ کشور [سیاست مدنیّه] نوشت، ولی در این زمینه تنها کتاب موجود از او تدبیر المتّوحد است. به طوری که از این کتاب برمی‌آید ابن‌باجه تا حدود زیادی با نظریهٔ سیاسی فارابی موافق است. برای مثال، او نظر فارابی را مبنی بر تقسیم دولت به کامل و ناقص می‌پذیرد. او همچنین با فارابی در اعتقاد به اینکه افراد مختلف یک کشور طبایع و احوال گوناگونی دارند - برخی از آنها می‌خواهند حکومت بکنند و برخی طالب آنند که بر آنها حکومت شود - موافق است. ولی ابن‌باجه بر نظام فارابی نکاتی می‌افزاید. مثلاً او توصیه می‌کند که مرد متّوحد (= فیلسوف نافذالفکر) باید در برخی شرایط از مردم دوری جوید؛ اگرچه دوری از مردم در ذات خود نامطلوب است، ولی درکوشش برای رسیدن به کمال لازم است. او همچنین متّوحد را توصیه می‌کند که جز در اوقات ضرورت، و آن هم برای زمانی کوتاه، مردم را ملاقات نکند، و نیز باید به کشورهایی که در آنجا دانش سراغ می‌دهند مهاجرت کند، به ویژه باید آنجا که تحت قوانین علم سیاست درست قرار دارد، مهاجرت یکسره مجاز باشد.

ابن‌باجه در رسالهٔ الوداع دو وظیفهٔ دیگر برای دولت قایل شده است: (۱) سنجیدن اعمال تابعان برای راهنمایی آنها، تا به هدفهای مورد نظر و نه هدفهای دیگر برسند، و این وظیفه را به نحو احسن، در یک مدینهٔ فاضله، حاکمی مقتدر می‌تواند انجام دهد؛ (۲) وظیفهٔ دوم این است که برای نیل به غایت ویژهٔ وسایلی دست و پا کند: درست مانند سوارکار مبتدی که به عنوان تمرین ابتدایی ضبط افسار مرکب را فرا می‌گیرد تا در سوارکاری ماهر گردد. این وظیفه، وظیفهٔ دولتهایی است که آرمانی [فاضله] نیستند. در این صورت حاکم را رئیس می‌نامند و چنین رئیسی، در

دولت، نظامی سنتی برای چگونگی انجام همهٔ افعال تابعان تحمیل می‌کند. در نظام فارابی و همین طور در نظام ابن‌باجه، قانون اساسی باید به وسیلهٔ رئیس دولت، که در نظر فارابی برابر با پیامبر یا امام است، طرح و وضع شود. ابن‌باجه چنین یکسانی را به صورت روشن و دقیقی یاد نمی‌کند، ولی با فارابی وقتی که اظهار می‌کند «به کمال انسانی نایل نمی‌توان شد مگر از طریق آنچه رسولان از خدای تعالی می‌آورند» (یعنی قانون الهی یا شریعت)، غیرمستقیم موافقت دارد. آنان که هدایت خدا را پیروی می‌کنند ممکن نیست که گمراه شوند. «بنابراین، سخت کلی و مبهم است اگر بگوییم او (ابن‌باجه) مناسبت قانون الهی (شریعت)، و ارزش تربیتی آن را برای انسان، به عنوان یک شهروند، نادیده می‌گیرد».

اخلاق

ابن‌باجه افعال را به حیوانی و انسانی تقسیم می‌کند. افعال حیوانی وابسته به نیازهای طبیعی است که هم انسانی و هم حیوانی است. برای مثال، خوردن تا آنجا که برای برآوردن نیاز جسم انجام داده می‌شود، حیوانی است، و تا آنجایی که به منظور حفظ نیرو و زندگانی و از برای رسیدن به برکات و فیوضات روحانی انجام می‌شود، انسانی است.

ابن‌باجه توجه ما را به قوای فعال انسان معطوف می‌دارد و می‌گوید: انسان بسیار والاتر از آن است که تنها با قوای منفعله محدود شده باشد که یا مادی است یا حیوانی. قوهٔ فاعله فقط می‌خواهد به کمال دست یابد، ولی پس از آن توقف می‌کند، چنانکه در هنر، که از طریق آن معامله‌یی، انجام می‌پذیرد. ولی تکرار و تقلید هنر از طریق نفس شهوانی و اعتقاد انجام داده می‌شود هر چه برپایهٔ نفس شهوانی انجام می‌گیرد عملی است که به وسیلهٔ عاملی برای خاطر خود آن انجام یافته است؛ و آنچه به وسیلهٔ عقیده انجام می‌شود فعلی است که برای غایت دیگری انجام می‌پذیرد. نفس شهوانی آرزومند موضوعی پایدار است، آرزویی که لذت خوانده می‌شود، و غیبت آن نیز تیرگی و الم است. هر کس که عملی را از این طریق انجام دهد، کار او را عملی حیوانی محسوب می‌دارند. آنهایی که از طریق عقیده عمل می‌کنند تنها تا بدانجا عمل می‌کنند که آدمی زاده‌اند. عقیده، شخص را یا به سوی چیزی به حرکت درمی‌آورد که اساساً دایمی است؛ یا به سوی چیزی که دایمی

است به سبب آنکه مکرر است. اگر بنای دایمی بودن عمل مکرر بودن باشد غایت جای عمل ابتدایی را خواهد گرفت. این غایت جویی یا بنابر میل تنهاست، که در آن صورت عملی حیوانی است، یا بنابر عقیده‌یی است که غایت ویژه‌یی دارد و درنیل به آن کمال آن هم نهفته است. غایت نیز بنابر طبیعت افراد فرق می‌کند: برای مثال برخی مردم برای کفشگری زاده‌اند و دیگران برای پیشه‌های دیگر. غایتها متقابلاً در خدمت همدیگر قرار می‌گیرند، و همه آنها به یک هدف متعالی - می‌انجامند. طبیعتاً رئیس کسی است که خود را برای رسیدن به هدف و غایت ریاست آماده می‌کند، و آنان که برای این هدف آماده نشده‌اند طبیعتاً پست و بی‌همت‌اند. بنابراین، برخی مردم طبیعتاً مطیع و اهل تسلیم‌اند و به وسیله دیگران تحت سلطه قرار می‌گیرند، و کسانی دیگر طبیعتاً دارای مرجعیت و اقتداراند و بر دیگران حکومت می‌کنند.

اعتقاد گاهی اساساً درست است و وقتی چنین است که آرزومند ابدیت باشد اما گاهی نه بر اساس خود، بلکه عَرَضاً درست است. برای مثال، عقاید مردمان زیرک و حيله گر، بنابر موضوعی که برگزیده‌اند، درست است، ولی عقاید آنها فی حدّ ذاته درست نیست. این عقاید بالنسبه درست‌اند ولی عموماً چنین نیستند. حنظل برای کسی که بلغمی مزاج است، سودمند است، نه برای همه کس. از سوی دیگر، نان و گوشت هم طبیعتاً و هم عموماً سودمند است. عقیده‌یی که هم نسبتاً و هم کلاً درست باشد، مطلقاً درست است. ولی گاهی اوقات چیزی که نسبتاً درست است به طور کلی درست نیست، و بنابراین از یک جهت صواب و از جهت دیگر خطاست.

برای اینکه فعلی را حیوانی یا انسانی بنامند لازم است که گذشته از اراده کردن، در باب آن تفکر نیز انجام دهند. ابن باجه با در نظر گرفتن ماهیت اراده و تفکر هر دو، فضایل را به دو نوع تقسیم می‌کند: فضایل ظاهری [صوری]، و فضایل عقلاتی [نظری]. فضیلت صوری، فضیلتی است فطری، و در آن نشان از اراده و تفکر وجود ندارد؛ مانند وفاداری سگ. چه برای سگ امکان ندارد که بی‌وفا باشد. فضیلت صوری در آدمی زاده هیچ اعتبار و ارزشی ندارد. اما فضیلت نظری مبتنی بر اراده آزاد و تفکر است. عملی که برای حق و صدق انجام می‌گیرد و نه برای برآوردن خواهش طبیعی، الهی خوانده می‌شود نه انسانی، زیرا این حال در انسان بسیار نادر است. به نظر ابن باجه خیر وجود است و شرّ غیبت وجود و عدم آن. به عبارت دیگر شرّ در ذات خود و فی نفسه، واقعاً شرّ نیست.

تصوّف

رنان وقتی که می‌گوید «ابن باجه تمایلی به تصوّف دارد»، حق به جانب اوست، ولی آنجا که فکر می‌کند «ابن باجه به سبب تأکید بسیار غزالی بر اشراق و تصوّف به او حمله می‌کند»، یقیناً در اشتباه است. در واقع ابن باجه غزالی را می‌ستاید و اظهار می‌دارد که روش او شخص را قادر می‌سازد که به معرفت خدا نایل شود، و چنین روشی بر پایه تعالیم پیامبر اکرم (ص) است. صوفی نوری در دل خود دریافت می‌کند. این نور در قلب، تعمّقی پدید می‌آورد که از طریق آن، قلب، معقولات را به همان نحوی می‌بیند که شخص اشیاء مستنیر را از طریق بینایی می‌بیند؛ و از طریق همین فهم معقولات، قلب همه آن چیزهایی را می‌بیند که از طریق دلالت عقلی یا بر آن معقولات مقدم است و یا به دنبال آنها می‌آید.

ابن باجه دوستان خدا (اولیاء الله) را در مقام والایی قرار می‌دهد و آنها را تالی انبیا می‌شمارد. به نظر او برخی از مردم تنها مسخّر جسمانیت‌اند - آنها به مقام پایین‌تر از همه هستند و برخی بیشتر مجذوب روحانیتی والا هستند. این گروه بسیار اندک‌اند و اوّس قرن^۱ و ابراهیم بن ادهم بلخی^۲ به این گروه تعلق دارند.

در مورد خدا و حکم او، ابن باجه، به نظر جبرگرایان نزدیک می‌شود. او در یکی از رسایل خویش اظهار می‌دارد که اگر ما به حکم خدا و قدرت او تسلیم شویم، در واقع خواهیم توانست صلح و آرامش کسب کنیم. همه اشیاء موجود، در علم او هستند؛ و او به تنهایی خیر و صلاح آنها را به ایشان می‌بخشد. چون او اساساً همه چیز را می‌داند، فرمانهایی به یک شافع یا میانجی صادر می‌کند تا صورتی مانند آنچه در علم خود اوست اختراع کند، و به دریابنده صور نیز فرمان می‌دهد که آن صورت را دریابد. این وضع درباره همه موجودات صادق است، حتی درباره ماده متغیّر و عقل انسانی. ابن باجه برای تأکید بر عقیده خود، مبنی بر اینکه خدا خالق نهایی همه اعمال و افعال است، به عقیده غزالی، که در پایان کتاب مشکوٰۃ الانوار اظهار شده است استناد می‌کند، یعنی به این عقیده استناد می‌کند که «اصلی نخستین، عوامل و

۱. اوّس قرن (وفات، حدود ۳۷ هـ. ق.)، عارف و صحابی پیامبر اکرم (ص)، که آن حضرت را

ندید، ولی می‌گفته است که «من بوی حضرت رحمن را از سوی یمن می‌شنوم».

۲. عارف نامدار (وفات، ۱۸۹ هـ. ق.)، که بسیاری او را با بوذا سفِ هندی تطبیق کرده‌اند.

موضوعاتِ عمل را خلق کرد تا عوامل بر روی آنها عمل کنند؛ و باز برای تأکید هر چه بیشتر بر عقیده خود به استنباط فارابی، در کتاب *عیون المسائل*، مبنی بر اینکه همه چیز تا آنجا که اصل نخستین آفریدگار آنهاست به این اصل مربوط هستند. متشبه می شود. ابن باجه در ضمن اظهار می دارد که ارسطو در طبیعیات خود گفته است که «فاعل نخستین فاعل حقیقی است، و نزدیکترین فاعل کاری انجام نمی دهد مگر از طریق فاعل نخستین». این فاعل نخستین است که فاعل نزدیک را به کار می اندازد و او را وادار می کند که بر روی موضوع عمل کند. فاعل نزدیک برای بسیاری از مردم تنها در امور مربوط به ماده فاعل شناخته شده است. برای مثال پادشاه عادل سزاوار اوصاف به صفت عدل است، هر چند در مرتبه از کسی که در سلسله مراتب از او پایین تر می ایستد متفاوت است: «هرکس که فعلی را به فاعلی نزدیک اسناد کند به سگی می ماند که سنگی را گاز می گیرد که به وسیله آن نیز کوفته می گردد». ولی این اسناد فعل به فاعل نزدیک در اموری که با موضوعات مادی سروکار ندارند ممکن نیست. عقل فعال که اجسام آسمانی را احاطه می کند فاعل نزدیک همه جزئیات متغیر است، ولی آن کس که هم عقل فعال و هم اجرام سماوی را آفرید فاعل ابدی حقیقی است.

خدا سبب می شود که وجود چیزی پس از عدم جسمانی آن بینهایت ادامه یابد. وقتی موجودی که به کمال خود می رسد آن چیز، دیگر، در زمان باقی نمی ماند، بلکه تا ابد در فرآیند پیوسته استمرار (دهر) باقی می ماند. ابن باجه در اینجا یکی از سخنان پیامبر اکرم را یاد می کند: «لَا تُسَبُّوا الدَّهْرَ فَإِنَّ الدَّهْرَ هُوَ اللَّهُ»^۱ دهر را دشنام مدهید چه دهر همانا خداست. و آنگاه در تفسیر آن می گوید که این سخن دال بر آن است که عقل انسانی از تداوم ابدی برخوردار است و در تأیید تفسیر خود از دهر اندیشه های پیشینیان خود، چون فارابی، و به ویژه غزالی را، ذکر می کند.

- کتاب شناسی

- لسان الدین بن الخطیب، کتاب الاحاطه، ۲۴۲/۱ و مابعد، چاپ بولاق، بی. تا.
- ابن ابی اصیبعه، طبقات الاطباء، ۱۷-۵۱۵، بیروت، دکتر نزار رضا
- ابن القفطی، تاریخ الحكماء، ص ۴۰۹، چاپ لیبرت، ۱۹۰۳

- ابن خاقان، قلائد العقیان، چاپ مصر، ۱۲۷۷ هـ. ق. به اهتمام س. الحوائری.
- ابن طُفیل، حَیّ بن یقظان، ص ۵، چاپ لئون گوتیه، بیروت، ۱۹۳۶، ترجمه فرانسوی.
- ابن خَلِّکان، وفيات الاعیان، ۱۲/۲-۱۱۱، چاپ تهران، ۱۲۸۴ هـ. ق.
- سیوطی، بغیة الوعاة، ۲۰۸-۲۰۷، چاپ قاهره، ۱۳۲۶ هـ. ق.
- سبط ابن الجوزی، مِرآة الْأَزْمَان، ۱۰۵، چاپ، شیکاگو، ۱۹۰۷
- دکتر عمر فروغ، ابن باجّه والفلسفة المغربیّه، بیروت، ۱۹۴۵ و ۱۹۵۲.
- دُبور، تاریخ الفلسفة الاسلام، ۱۱۴-۳۶۵، قاهره ۱۳۷۷/۱۹۵۷ با ترجمه و تعلیق دکتر محمد عبدالهادی ابوریثه.

فصل نوزدهم ابن میمون^۱ قرطبی (۱۱۳۵-۱۲۰۴/۵۱۵-۵۷۶ ه.ق.)

۱. زندگانی

آبُو عِمْران موسی بن عبدالله (میمون) القرطبی، فیلسوف، متکلم و طبیب یهودی، که به سال ۵۱۷/۱۱۳۵ در قرطبه متولد شد و به سال ۱۲۰۴-۵۷۶ ه.ق. در قُسطاطِ مصر درگذشت، و بنابر علاقه و وصیتی که کرده بود در «طبریّه» فلسطین دفن شد. وی از دودمانی اهل علم بود که از روزگاری قدیم در اسپانیای مسلمان اسم و رسمی داشتند. ابن میمون تحصیلاتِ اوّلیه خود را در شهر زادگاه خود فراگرفت، و در حدود سال ۱۱۴۹ به سبب تسلّط موحّدون و سیاست خصمانه‌یی که این دودمان در بابِ اقلّیت‌های مذهبی در پیش گرفته بودند مجبور به ترک قرطبه شد. پس از حدود ده سال اقامت در مغرب، و عمده در فاس (احتمالاً با تظاهر به اسلام، هر چند که این نکته اصلاً مسلم نیست)، افراد این دودمان به سوی شرق کوچ کردند. اما به هرحال، در جهانِ شرقِ مسلمان بود که ابن میمون تحصیلاتِ عمیق خود را در علوم دینی و دنیوی کسب کرد، و این مطلب هم روشن است که فعالیت‌های آدبی او نیز، در شرق آغاز شد. پس از سال ۱۱۶۶ دودمان ابن میمون در مصر بودند.

در آغاز کار، ابن میمون معیشت خود را از راه تجارتِ سنگهای گرانبها فراهم می‌کرد^۲، ولی وقتی که کسب و کارِ خانوادگی بر اثر غرق شدن کشتی و مرگ برادرش

۱. به لاتین او را (Maimonides) می‌گویند.

۲. اسپینوزا حکیم هلندی را بیاد آورید که او نیز یهودی بود و از تراشیدن ذره‌بین و عدسی ارتزاق می‌کرد.

در این واقعه به خطَر افتاد، برای کسبِ روزی به کارِ طبابت پرداخت، و تحتِ حمایت قاضی فاضل^۱ (وفات، ۵۹۶ ه. ق.) پس از آن، طبیبِ دربارِ الملک الافضل ایوبی شد؛ و اینجا باید یادآوری بکنیم که وی هرگز پزشک صلاح‌الدین نشد، و نیز خبری که گفته‌اند ریشارد شیردل^۲ (۱۱۵۷-۱۱۹۹ م) او را به دربارِ خود دعوت کرده بود، افسانه‌یی بیش نیست. وی مقام ریاست و نمایندگی اجتماع دینی خود را برعهده داشت (این چنین شخصی را به عبری ناجید = «Nágid») گویند، و این منقبت تا اواخر سده چهاردهم در دودمانِ او باقی ماند).

۲. آثار و اندیشه‌ها

از نوشته‌هایِ عبری و عربی ابن میمون، استادِ شریعتِ یهود، متکلم اندیشمند و طبیب، در اینجا تنها آن عده را بررسی می‌کنیم که با فلسفه اسلامی و با تاریخ تمدن اسلامی ارتباط دارد. از آن جمله: خلاصه منطق، و آثارِ طبّی و رساله‌هایِ مختصر او (آثارِ ریاضی و نجومی او بر جای نمانده است)، دلالة الحائرين او، و سرانجام دیدگاه او نسبت به اسلام، به نحوی که در همین آثار او بیان شده است. از خلاصه منطق («مقالة فی صناعة المنطق») او، که ظاهراً در شانزده سالگی نوشته است، تا این اواخر تنها یک نسخه خطّی منحصر به فرد و ناقص به حروف عبری شناخته بود. اما اخیراً دو نسخه کامل از این کتاب را به حروف عربی کشف کردند (که احتمالاً نسخه استانبول تنها، رونویسی نسخه آنکارا است)، و همین رساله پیوند نزدیکی او را به ابونصر فارابی ثابت کرد. این کتاب را افروس به انگلیسی ترجمه و چاپ کرد.^۳

در طب، ابن میمون حدود ۱۲ کتاب یا رساله نوشته است (و فهرست آنها در تاریخ علوم عرب، نوشته بروکلیمان آمده است)، که برخی از آنها اجتهادی و برخی دیگر بر پایه طب جالینوس است، و روی هم رفته از همه شیوه‌های درمانِ مرسوم در

۱. مقصود، ابوعلی عبدالرحیم بن علی بن حسن لُحْمی عسقلانی، معروف به «قاضی فاضل» است که وزیر سلطان‌الملک الناصر صلاح‌الدین ایوبی بوده است. برای آگاهی از احوال او، ← (ابن خلکان، وفيات الاعیان، ۳۰۸/۱-۳۱۰، چاپ تهران، ۱۲۸۴ ه. ق.).

۲. ریچارد شیردل (Richard Coeur de lion) پادشاه انگلیس.

3. Treatise on the Terminology of logic. tran. by I. Efros (London, 1937-8).

آن روزگار، تنها با چند اختلاف جزئی در موارد کم اهمیّت، یا تکنگاری مختصر در باب برخی بیماری‌ها (مانند تنگی نفّس، بواسیر) یا تعلیماتی در حفظِ صحت، مانند رسالهٔ کوچکی که در بابِ رابطهٔ جنسی نوشته، و سرانجام صیدله (= داروشناسی)، شود جسته است. این نوشته‌ها، در نظر متخصصان، مقامِ شایسته‌یی را برای وی در طبِّ زمانهٔ او باز می‌کند، در حقیقت او را بیشتر به عنوان پزشک عمومی می‌شناخته‌اند، و آثار طبّی او نه تنها به زبان عبری ترجمه شده، بلکه توسط نسخه‌نویسان غیریهودی به خطّ عربی نیز نویسانده شده است.

با این همه، به سبب نیاز مبرم هم دینان خود بود که، در حدود سال ۱۱۹۰ م ابن میمون بزرگ‌ترین کتاب خود *دلالة الحائرین* («رهنمای سرگشتگان») را نوشت. وی این کتاب را برای خاطرِ آن عده از روشنفکران یهودی نوشت که به سبب فرهنگی فلسفی و علمی خود، ممکن بود خود را در ارتباط با معنی و اعتبارِ تعلیم کتب مقدس در باب خدا، پیدایش عالم، و اعتبار و اهمیّت قوانین شرعی حیران و سرگشته بیابند. موسی بن میمون، در این کتاب، به قصد روشن کردن عباراتِ «عهدین»، که ظاهراً به تشبیه و تجسیم^۱ می‌انجامید، شیوهٔ تأویل را بکار بُرد. وی در اثبات صفات خدا نیز همواره از شیوه یا برهانِ نفی^۲ استفاده می‌کرد. بدین معنی که می‌گفت «در باب صفات خدا تنها می‌توانیم بگوییم خدا چه چیزی نیست، و نمی‌توانیم بگوییم خدا چه چیزی هست»، مثلاً نمی‌توانیم ثابت کنیم که خدا جسم است، بلکه برای نفی تشبیه و تجسیم می‌توانیم بگوییم خدا جسم نیست. و پس از بررسی دقیق اصول و اسالیب علم کلام کوشید تا نشان بدهد که، علیرغم اهمیّتی که شایسته است به طبیعیّات ارسطو در ارتباط با فلکِ تحت قمر داده شود، نه ابدیّت عالم و نه قانونِ علیّت که ذاتِ الهی را محدود می‌سازند، مسلّماتِ فلسفی هستند. به عبارتِ دیگر، عقایدی که از ایمان به وجود آفریدگاری مختار و خلاق منع کند، آدمی عقلاً به صحّت آنها اعتراف نمی‌تواند بکند. سرانجام، به پیروی از سنتِ افلاطونی که بویژه توسط فارابی تکرار شده بود، و مهم‌ترین سرچشمهٔ الهام ابن میمون در میان فیلسوفانِ مسلمان بود، وی مفهوم پیامبرِ شارع^۳ را تأیید و تصدیق کرد، که به نظر او نمونهٔ کامل آن موسی (ع) بوده است: ولذا شریعتی که بر موسی الهام شد، هر چند

1. Anthropomorphism.

2. Via Negativa.

3. The law - giver Prophet.

در اصل مبتنی بر نیازهای مردمی بود که به تازگی از یوغ کفر و شرک^۱ محیط بر خودشان آزاد شده بودند، ولی با این همه، کامل‌ترین قانونی است که می‌تواند وجود داشته باشد، و باید همواره به قوت خود باقی بماند.^۲ و بی‌شک مایه شگفتی و تحسین است که چنین موضوعاتی اساسی و دیریاب به ساده‌ترین شیوه بیانی در *دلالة الحائرين* عرضه شده است. با این همه، باید تأکید کرد که با شیوه تصنیف این کتاب و تناقض‌هایی که خود مؤلف به عمد اجازه داده است که در آن باقی بماند، و همین طور با اشارات گوناگون، ابن میمون کوشیده است که خواننده منور الفکر خود را وادار به فهم این نکته بکند که عقاید واقعی خود او بسیار بالاتر و دورتر از اینست که با خواندن سطحی کتاب او ممکن است بدست آید. دلایل نیرومند زیادی هست بر اینکه معتقد باشیم وی نظریه ابدیت عالم را انکار نکرده است (در واقع، او آشکارا ابدیت آن را ادعا کرده است) و این که، در تحلیل نهائی، به نظر او، خدا با قانون طبیعت یکسان است و یک نوع ضرورت است (اما ضرورت متفکر است نه یک ضرورت کور).

نظرگاه کاملاً منفی او نسبت به علم احکام نجوم^۳، علوم غیبیه و عرفان غیرفلسفی - که هرگز رها نکرد - همه به نحوی یکسان دلالت بر عقل‌گرایی بنیادی او می‌کند. علاوه بر این، همچنان که از «قانون شریعت»، و «رساله حشر» او می‌توان دید، مسلم است که وی می‌خواست از اهمیت قیامت‌شناسی^۴ مذهب یهود بکاهد و از این روی صریحاً بقای سرمدی روح و کیفیت کاملاً روحانی عذاب را در جهان دیگر القاء کند. اتفاقاً، بسیار محتمل است که تا حدودی مانند ابن رشد فیلسوف معاصر و از چندین جهت مشابه و نظیر او در میان متفکران مسلمان، چنین می‌اندیشیده است که نفوس عاقله، که از ابدان خود جدا گشته‌اند، و در جهان مادی با عمل خیر و ارزش‌های عقلی زیسته‌اند، در جهان دیگر به عقل فعال خواهند پیوست. این نکته، با تفسیرات مختلف، معادل انکار بقاء روح فردی است که سه دین بزرگ توحیدی عموماً صحت و امکان آن را تأیید و ایمان به آن را واجب شمرده‌اند. ولی با این همه در این دو

1. Paganism.

۲. به قول نظامی: آدمی در بهانه تیزهش است کس نگوید که دوغ من تروش است!

3. Astrology (= اخترشناسی، اخترشناسی، اخترشناسی).

4. Eschatology.

فیلسوف، این اندیشه‌های تند و افراطی بدون هیچ نشانه‌یی از تضادّ درونی، و با اعتقاد صمیمانه هر یک از آندو به قواعد شرعی دین خودشان، با هم زیسته است. چه هر دوی آنها قوانین شریعت را بهترین قواعد قابل فهم و سهل‌ترین راه ممکن برای تنظیم حیات اجتماعی آدمیان دانسته‌اند و معتقد بوده‌اند که تنها قانون شرع بوجود آورنده محیطی است که در آن مردم عامّه تحت قانون جمعی به صلح می‌توانند زیست، و فیلسوف نیز با تبعیت از آن در انجام مراسم عبادی، می‌تواند حیات نظری خود را با زندگانی عملی، با هم‌آهنگی کامل، وحدت ببخشد. ولی تعجب نباید کرد که این عقاید، بسیار گستاخانه و حتی بدعتی خطرناک تلقی گردید. و از همین جا می‌توانیم دریابیم دانشمند مسلمان عبداللطیف بغدادی که ابن میمون را در قاهره می‌شناخت. آشکارا اعلام کرد که ابن میمون کتابی بدعت‌آمیز در دفاع از هم‌دینان خود نوشته است. علی‌رغم احتیاط‌هایی که به عمل آمد تا دلالة الحائرين در خارج از اجتماعات یهودی انتشار و شیوع نیابد، این اندازه روشن است که بخش‌ها یا خلاصه‌هایی از آن، دست کم در محافل اندیشمندان مسیحی مصر دست به دست می‌گشته است. از سوی دیگر هیچ نشانه‌یی در دست نیست که نشان بدهد دانشمندان اسلامی از «دلالة الحائرين» استفاده نکرده‌اند و یا به آن استناد نجسته‌اند. و درباره مشخصات «تبریزی» که بر ۲۵ قضیه‌یی که از ارسطو اقتباس شده، تفسیری نوشته، و آن را در ابتدای بخش دوم «دلالة» قرار داده چیزی نمی‌دانیم. این شرح اتفاقاً تنها در نسخه‌یی به زبان عبری برجای مانده است.

چنانکه پیش از این یاد شد، موسی بن میمون، بیشتر از اندیشه‌های فلسفی فارابی الهام گرفته بود، ولی خواننده در آثار او تأثیر ابن سینا، غزالی (بویژه تهافت الفلاسفه او) و ابن باجه (فت، ۵۳۳ ه. ق.) را نیز می‌تواند ببیند. معرفت وی از آثار ابن رشد (که نسبت به وی احترام زیادی داشت) ناقص بوده است، و روی هم رفته دیرتر از آن که بتواند در نوشتن دلالة از آنها بهره‌مند شود.

نکته اخیر درباره ابن میمون اینست که وی در ارتباط با اسلام دیدگاهی اختیار کرده بود که جنبه الهامی نبوت پایه‌گذار آن را ردّ می‌کرد (البته این اندیشه به هیچ وجه اصیل نیست و پیش از وی نیز بسیاری بر این عقیده بوده‌اند)، و نیز با موشکافی بسیار، این دعوی را که دین مبین اسلام مبتنی بر توحید کامل است، به گمان خود، نادرست می‌پنداشت و هرگز این اعتقاد را باور نداشته است؛ همین‌طور

ابن میمون کوشش‌هایی را که برای کشف عباراتی در انجیل در اخبار از آمدن پیامبر تازیان بکار می‌رفت، رد کرده است؛ و همین‌طور مسلمانان را به سبب شکی که در اصالت متون کتب مقدس داشتند - و می‌گفتند آن کتب تحریف شده - شدیداً سرزنش کرده است.

کتاب عمده ابن میمون در مسائل مذهبی میثنه‌توراه (= Mishneh Torah) نام دارد، که در بردارنده الهیات مذهب یهود است. این کتاب ۱۴ فصل دارد و همه سنن ربی (Rabbinic) را به شیوه‌ی ظریف و منسجم عرضه می‌دارد. کتاب‌شناسی

- ابن ابی اَصْبِیْعَه، عیون الانباء، ۱۱۷/۲، چاپ ۱. مؤلر.
- ابن القفطی، تاریخ الحكماء، ۱۹-۳۱۷، چاپ لیپرت، ۱۹۰۳
- دکتر مهدی محقق، «رد ابن میمون بر جالینوس»، در مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی، سال ۱۵، شماره ۱ (۱۹۶۷).
- I. Husik; *A History of the Mediaeval Jewish Philosophy*, Philadelphia, 1916 (Reprinted several times).
- S. Pines, *The Guide of Perplexed* (دلالة الحائرين), Chicago University press, 1963.
- A. Altman, «Essence and Existence in Maimonides». in *Bull. of the Rylands Library*, XXXV (1953) PP. 224.
- G. Vajda, in. *Judische Philosophie*, PP. 20-94 (1950).
- *Ency., Britannica*, Vol. 14.640, art., «Maimonides».
- F. Gopleston, *A History of Philosophy*, 2/230, london, 1967.

فصل بیستم
ابن طفیل اندلسی
(وفات، ۵۸۱ ه.ق.)

۱. زندگانی

ابوبکر محمد بن عبدالملک بن محمد بن طفیل قیسی، فیلسوف مشهور عربی - اسپانیایی وی در اصل به قبیله معروف قیس متعلق بود، و او را آندلسی قرطبی اشبیلی، هم نامیده‌اند. و در قرون وسطای مسیحی ابوبکر^۱ خوانده شده است. که مُصَحِّف ابوبکر است. ابن طفیل احتمالاً در دههٔ اول سده ششم / دوازدهم در وادی آش، یعنی جودیة جدید، در چهل فرسخی شمال شرقی غرناطه متولد شد. دربارهٔ دودمان او و آغاز تحصیلات او چیزی شناخته نیست. این مطلب که او شاگرد ابن باجه بوده، و از طرف برخی از فضلاء نیز مکرراً تکرار می‌شود، درست نیست. زیرا ابن طفیل در «مقدمه» حی بن یقظان^۲ صریحاً بیان می‌دارد که با این فیلسوف دیدار نکرده است. ابن طفیل نخست در غرناطه به شغل طبابت اشتغال داشت، و پس از آن کاتب حاکم آن ایالت شد. در سال ۵۵۴ ه.ق. کاتب حاکم سبته و طنجه شد، این حاکم پسر عبدالؤمن بنیان‌گذار دودمان الموحّدون بود، و سرانجام پزشک مخصوص سلطان موحدی ابویعقوب یوسف (۸۴-۱۱۶۳/۸۰-۵۵۸) شد. همین طور گفته‌اند که وی مقام وزارت ابویعقوب را نیز داشته است، ولی این مطلب مشکوک است و چنانکه گوتیه می‌گوید تنها یک مأخذ از چنین مطلبی سخن به میان آورده است. شاگرد او البیرونی (وفات حدود ۶۰۰ ه.ق.)، وی را قاضی خوانده

1. Abubaker.

۲. حی بن یقظان = زنده بیدار.

است (گوتیه، ابن طفیل، ۶). به هر صورت، ابن طفیل بر روی این امیر تأثیر بسیاری داشت، و ظاهراً سبب این امر چیره دستی و خذاقتش در طب و معالجه ابدان بود و از همین راه به درجه کتابت (و ظاهراً وزارت) رسید و ابویعقوب یوسف مذکور را به فلسفه و علوم عقلی آشنا و آگاه گردانید و او را به حفظ و نگاهداری جانب حکما برانگیخت، و ابن رشد را نزد او آورد و به تهذیب و تلخیص کتب ارسطو واداشت. ارتباط ابن طفیل با این امیر به اندازه‌ی گرم و صمیمانه بود که بیشتر اوقات در قصر او بسر می‌برد و روزها و شب‌ها با هم صحبت می‌داشتند. عبدالواحد مراکش‌ی مورخ (المعجب، چاپ دزی، طبع دوم، ۱۷۴ و مابعد) از ملاقات ابن رشد با سلطان موحدی بیانی آورده است که دلپذیر است. وی می‌گوید در این ملاقات سلطان در مباحث فلسفی از خود مهارت شایانی نشان داد.

در سال ۵۷۸ ه. ق. ابن طفیل بر اثر کلا نسالی از خدمت در دربار مُعاف شد، و به جای خود ابن رشد را به عنوان پزشک مخصوص خلیفه معرفی کرد. ولی همچنان مورد علاقه و عنایت ابویعقوب یوسف بود، و چون وی در سال ۵۸۰ درگذشت، نزد پسرش ابویوسف یعقوب نیز محترم بود. ابن طفیل به سه سال ۵۸۱ در مراکش درگذشت، و خلیفه خود در مراسم تشییع جنازه او حاضر شد.

آنچه در مورد ارتباط ابن باجه و ابن طفیل یاد شد، باید با احتیاط تلقی گردد، زیرا ابن طفیل می‌گوید ابن باجه را ندیده است، اما احتمال می‌توان داد که این مطلب را از باب احتیاط و تقیه گفته باشد. و شرح مطلب از این قرار است که: مطالعه تواریخ سده پنجم و ششم آندلس نشان می‌دهد که این مردم و کسانی که در مغرب ممالک اسلامی بسر می‌بردند در فنون ادب و علوم روایت تبخّر داشتند، و در فروغ دین پیرو مذهب مالک بن انس (فت، ۱۹۷ ه. ق.) بودند، و همین مطلب خود سبب شده بود که بر ظاهر جمود می‌ورزیدند، و به علوم عقلی رغبت نشان نمی‌دادند. و از این روی، چنانکه ابن طفیل در «مقدمه» حی بن یقضان تصریح می‌کند از علوم یونانی تنها فنون ریاضی در اندلس رواج گرفت، و از مطالبی هم که مقرّی نقل کرده این مطلب تأیید می‌شود، چه وی صریحاً می‌گوید: کسانی که فلسفه می‌دانند از بیم عوام دانش و معرفت خود را مستور می‌دارند، زیرا همین که عالمی به دانستن این رشته مشهور شود، مردم به دشمنی با او برمی‌خیزند و زندیقش می‌خوانند و سنگسارش می‌کنند، یا ملوک و امرای آن سرزمین برای رعایت خاطر عوام و حفظ حکومت

خود، او را می‌کشند؛ و او خود دربارهٔ فلسفه عبارتی نقل می‌کند که در خور توجه است. می‌نویسد «آن [یعنی فلسفه] علمی است که در اندلس منفور است و صاحب آن به اظهار آن قادر نیست و از این روی، تصانیف خود را پنهان می‌سازد.^۱ و به همین دلیل بود که علی بن یوسف بن تاشفین (وفات ۵۳۷ هـ. ق.) دستور داد تا کُتب ابوحامد غزالی را بسوزانند.^۲ با این همه، هوشمندان اندلس در نهان این علوم را می‌آموختند، و کتب فلسفه را از هر جا که بود بدست می‌آوردند.

اما با ظهور محمد بن تومرت معروف به مهدی (۵۲۴-۴۸۵ هـ. ق.) و تشکیل دولت موحدین که بر مبنای دعوت جدید و مطالعه در اصول عقاید و علم کلام و تا حدی تمایل به مذهب شیعه و عصمت امام تأسیس شده بود راهی برای بحث در اصول عقاید و اظهار مسائل فلسفی باز شد.^۳

و به خصوص در روزگار حکومت ابویعقوب، فلسفه و علوم اوایل رواج گرفت و آن پادشاه خود نیز در علوم متداوله آن عصر دستی قوی داشت و چنانکه گفتیم از عقاید و آراء حکمای یونان اطلاع کافی بدست آورده بود، و گمان می‌رود که گذشته از آمادگی محیط، ارتباط ابن طفیل با این امر و قدرتی که در دستگاه حکومت داشت نیز زمینه را برای او آماده ساخت تا عقاید حکما را نشر کند و رسالهٔ حی بن یقظان را بپردازد. با این همه، ظاهراً شهرت ابن باجه به الحاد و تعطیل و مخالفت با شرایع، که چندین بار او را به خطر مرگ نزدیک ساخته بود چنان قوی و شایع بوده است که احتمالاً موجب شده است ابن طفیل انتساب خود را در مراحل تعلیم و تحصیل به وی پنهان نگاه دارد و از این پیوند بیزاری جوید. وگرنه از لحاظ زمان چنانکه معلوم است، بی‌شک ابن طفیل مدتی از عهد ابن باجه را که وفاتش در سال ۵۳۳ واقع شده دریافتی است، و از سویی هم برکشیده او یعنی ابن رشد، چنانکه ابی‌اصیبه هم گفته،

۱. نفخ الطیب، ۷۷۸/۲؛ ۱۰۴/۱ «... وَ هُوَ عِلْمٌ مَمْقُوثٌ بِالْأَنْدَلُسِ لَا يَسْتَطِيعُ صَاحِبُهُ أَظْهَارَهُ فَلِذَلِكَ يُخْفَى تَصَانِيفُهُ».

۲. مراکشی، المُعْجَب، ۱۷۹.

۳. مقصود از این بیان آن نیست که ابن تومرت مردی روشن‌فکر و متسامح بود، نه بلکه مقصود اینست که پس از ظهور وی جریانات سیاسی چنان شد که بحث و مباحثه و تفکر تا حدودی آزاد گشت. وگرنه خود ابن تومرت از اسلاف متعصب خود چیزی کم نداشت و از جمله اینکه در کنار سوراخ حیاط منزل خود می‌نشست و آینده و رونده را زیر نظر می‌گرفت و هر ساز موسیقی و پیاله شرابی را که می‌دید می‌شکست «... وَ كَانَ يَجْلِسُ فِي طَائِفَتِهِ فَلَا يَرَى مُنْكَرًا مِنْ آلَةِ الْمَلَاهِي، أَوْ أَوَانِي الْخَمْرِ إِلَّا نَزَلَ وَ كَسَرَهُ...» (سبکی، طبقات الشافعية، ۱۱۰/۶).

از جمله شاگردان ابن باجه بوده است. با این توضیحات، ظاهراً ملاقات آن دو، با هم مستبعد نیست. و ظاهراً ابن طفیل مصلحت وقت را در آن می‌دیده که این ملاقات را انکار کند اما یَی نکته را هم نباید از نظر دور داشت و آن اینست که ابن طفیل برخلاف هم ولایتی خویش، معتقد بوده است به جمع میان فلسفه و دین و تطبیق منقول بر معقول. و ظاهراً به همین سبب بوده است که در آغاز کتاب خویش، ضمن انتقاد شدید از فارابی، ابن سینا، و غزالی، از ابن باجه نیز به شدت انتقاد کرده است. و از جمله شیوة او را صرفاً عقلانی دانسته و گفته است که «این رُتبت که ابوبکر بن الصائغ به اشارت می‌گوید، وصول بدان از راه علم نظری و به طریق بحث و استدلال فکری میسر است، و هیچ شک نیست که او خود بدین درجه [یعنی کمال معرفت نظری] رسیده، ولی قدم فراتر ننهاده است [یعنی به معرفت ذوقی و کشفی راه نیافته است].»^۱

ابن طفیل گذشته از تسلط در فلسفه و طب، شاعری زبردست و دبیری ماهر نیز بوده است. از اشعارش چند قطعه در کتاب المَعِجَب (۴۳-۲۴۰) و یک قصیده در نَفْح الطَّيْب (۲۸۹/۱) آمده و یک نامه که مشتمل است بر شرح داستان مُصَحَفِ عثمان و دست یافتن عبدالمؤمن بن علی از ملوک موحدین (۵۵۸-۴۸۷ ه. ق.) بر آن نسخه که در سنه ۵۵۳ انشاء شده در نَفْح الطَّيْب (۹۳/۱-۲۸۸) نقل شده است. اما شهرت ابن طفیل بیشتر به سبب نگارش رُمانی فلسفی است که در واقع قصه‌ی خیالی است و در آن فلسفه اسلامی را از آغاز تا زمان خودش به ایجاز و به شیوة توفیقی خود آورده است، به نام حَی بن یقْطان (= «زنده بیدار») که یکی از کُتب معتبر قرون وُسْطی بشمار می‌رفته است. و جز این رساله از آثار قلمی او چیزی شناخته نیست، (مراکشی کتابی به نام رسالة فی النفس هم از او یاد می‌کند). وی دو رساله نیز در طب نوشته است، و در باب مسائل کتاب الکلیات فی الطب نیز با ابن رُشد مباحثه داشته و به او یاری می‌داده است. بنابر قول بطروجی منجم و ابن رُشد در شرح و سبیط خود بر مابعد الطبیعة ارسطو (کتاب هفتم)، وی برخی عقاید نجومی اصیل و تازه هم داشته است. این بطروجی کوشیده است که فرضیه افلاک تدویر و افلاک خارجه المركز^۲ رد کند، و در مقدمه (کتاب الهیة) خود صریحاً می‌گوید که در

۱. حَی بن یقْطان، ۲۹-۳۰، چاپ دمشق، ۱۹۵۰ م.

2. Epicycles and Eccentral Circles.

این راه از عقاید ابن طفیل استاد خویش پیروی می‌کند.

بحث بیشتر دربارهٔ حی بن یقظان را باید در خود کتاب دید که به فارسی لطیف و دلکشی ترجمه شده (← کتاب‌شناسی)، اما در اینجا تنها طرح کلی آن رساله را می‌آوریم. و مقدمهٔ گوئیم: پیش از آنکه ابن طفیل داستان حی بن یقظان را بنویسد، و از سلامان و اَبسال ذکری به میان آورد، ابوعلی سینا رساله‌یی به نام حی بن یقظان تألیف کرده، و به قصهٔ «سلامان و اَبسال» در کتاب اشارات (چاپ تهران، ۱۰۲-۱۰۳، چاپ محمود شهابی، دانشگاه تهران، ۱۳۳۳ ه. ش.) نیز اشاره‌یی کرده است، ولی چنانکه از «مقدمهٔ» حی بن یقظان (چاپ دمشق، ۱۹۴۰، ۴۵-۴۰) برمی‌آید هیچ‌گونه مشابهتی میان گفتار ابن سینا و ابن طفیل موجود نیست مگر از جهت اشتراک لفظ و عنوان رساله. همچنین گفتهٔ ابن طفیل با تألیفی از شهاب‌الدین سهروردی حکیم مقتول (فت، ۵۸۷ ه. ق.) به همین نام یعنی حی بن یقظان که احمد امین آن را با رسالهٔ ابن طفیل (به سال ۱۹۵۲) در مصر انتشار داد، به هیچ روی مشابهت ندارد، و حقیقتِ مطلب اینست که ابن سینا و سهروردی لغزی به نام «حی بن یقظان» که کنایت از عقلِ فعال یا روح قدسی است ترتیب داده‌اند که اگر برای آن اهمیتی تصور شود از جنبهٔ ادبی آن است نه از جهت آنکه مطلب تازه‌یی از مطالعهٔ آن در ارتباط با موضوع رسالهٔ ابن طفیل بدست توان آورد («مقدمهٔ» حی بن یقظان، ۱۴-۱۲ چاپ احمد امین).

۲. تحلیل داستانِ حی بن یقظان = «زنده بیدار»

موضوع این رساله، عبارت از داستانِ هستی و تکامل یافتنِ شخصی است خیالی (یا فرضی) که در یکی از جزایر هند، نزدیک به خطِ استوا، از قطعهٔ گلی بزرگ که مخمر شده و شایستهٔ آن بوده است که اعضای انسان از آن در وجود آید تولد یافته است، و این امر مبتنی بر عقیدهٔ کسانی است که تولد انسان را بی وجود پدر و مادری روا می‌دانند؛ و نیز اختیار جزایر هند بی شک اشاره است به روایات دینی که به موجب آن آدم از بهشت به سرزمین هند و کوه سرانندیب فرو افتاد و نسل بشر از آنجا آغاز شد.

ابن طفیل به ملاحظهٔ عقیدهٔ مخالفان و بالاتر از همه رعایت تعالیم دینی و مندرجات کتب آسمانی که برای تولد انسان وجود پدر و مادر را ضروری می‌شمارند

پیدا شدن حی بن یقظان را به طرز دیگری هم روایت می‌کند که اجمالاً چنین است که: در جزیره‌یی که در برابر جزیره مذکور واقع بود خواهر پادشاه با مردی که شایسته می‌دانست، پنهان از برادر خود، ازدواج کرد و بار گرفت، و وقتی طفل متولد شد از بیم برادر، او را در تابوتی نهادت، و سرش را استوار ساخت و به دریا افگند، و آب دریا آن را به جزیره مقابل بُرد. آنگاه می‌گوید بنابر هر یک از این دو فرض، که استوار به نظر آید، ماده آهوئی که شاهین کودک او را ربوده بود ناله این کودک را شنید و او را یافت و شیرش داد و تربیتش کرد. پس از آن، ابن طفیل کیفیت رشد طفل را تا به آخرین مدارج کمال بیان می‌کند، و آن را مثال و نمونه کاملی از ترقی و تدرج انسان قرار می‌دهد.

این مطلب در داستان موسی و دارا که از طُرُق مذهبی و داستان‌های ملی به ما رسیده سابقه دارد و جزء اخیر قصه نیز (شیردادن آهو طفل را) در داستان نمرود (مثنوی، ۶۰۳/۶ و مابعد، چاپ علاءالدوله) به نحوی دیگر آمده است و نکته تازه‌یی نیست، ولی دقت ابن طفیل در کیفیت تولد انسان از گِل سرشته و پیدا شدن قلب و مغز و کبد و تعلق روح حیوانی به قلب و حدوث اعضاء و شکافتن گِل و زادن حی بن یقظان که با رعایت نکات فلسفی و تشریحی توأم است بر این «رمان» زیبا کسوت ابداع و اختراع پوشیده و به صورت دل‌آویز و نوآیینی درآورده است.

کتاب‌شناسی:

- الاب یوحنا قمیر، ابن طفیل، مختارات خلاصة تحلیلیه، مطبعة الکاتولیکیه،

۱۹۴۸

- المَراکشی، المُعْجَب، چاپ دُزی، طبع دوم، قاهره، ۱۹۴۱ م.

- مَقْرَی، نَفْح الطیب، ۱۸۲/۱، بیروت، بی. تا.

- عبدالحلیم محمود، فلسفه ابن طفیل و رسالة حی بن یقظان، قاهره (الدراسات الفلسفیه و الاخلاقیة)، ۱۹۶۳.

- ابن طفیل، حَی بن یقظان (ترجمه) زیر عنوان زنده بیدار، به خامه بدیع الزمان فروزانفر، تهران، ۱۹۵۶ م / ۱۳۳۴ ه. ش.

- جمیل صلیبا و کامل عیاد، قصه حی بن یقظان: تحلیل و دراسة، دمشق (مکتبه النشر العربی)، ۱۳۵۴/۱۹۳۵.

- البير نصري نادر، حي بن يقظان، بيروت، ١٩٦٣.
- فخري، ماجد، رسائل ابن باجه الفلسفيّه، «مجلة الابحاث»، ١/١٧، بيروت ١٩٦٤.
- محمد لطفى جمعه، تاريخ فلاسفة الاسلام («ابن طفيل»)، قاهره، ١٩٢٧.
- احمد امين، حي بن يقظان لابن سينا و ابن طفيل و السهروردي، قاهره (دارالمعارف ١٩٥٢)،
- دُبور، تاريخ الفلسفة في الاسلام، ترجمه عربي دكتور محمد هادي ابوريده، قاهره، ١٩٥٨.
- يازحي وكرم، اعلام الفلسفة العربيّه، ٨٧-٦٧٠، بيروت، ١٩٦٥.
- بارون كارادوو، متفكران اسلام، ٤/٦٥-٥٤، ترجمه احمد آرام، تهران، ١٣٦١
- جرجي زيدان، تاريخ آداب اللغة، ٣/١٠٤، قاهره (مطبعة الهلال)، ١٩٣١.
- ابن الخطيب، لسان الدين، مركز الاحاطة باذباء غرناطة، مخطوط باريس، رقم ٣٣٤٧، ورقة ٤٤: ابن طفيل.
- سليمان، احمد السعيد، تاريخ الدول الاسلاميه و معجم الاسر الحاكمه، ١/٥٥-٥٣، مصر (دارالمعارف)، ١٣٨٩/١٩٦٩
- الاب قمير، يوحنا، ابن طفيل (مختارات - نظره تحليليه)، چاپ سوم، بيروت (منشورات المطبعة كاتوليكيّه) ١٩٦٧.
- Gauthier, Leon, *Ibn Thofail: sa vie, ses oevers*, Paris, 1909.
- Fakhry, Májid, *A History of Islamic Philosophy*. PP. 263-70, London (Longman), 1983.
- D. Macdonald, *Development of Muslim theology*, PP. 259.6, London, 1930.
- Nallino, C. A., art., «Ibn. Tufail» in *Encyclopedia Italiana*, XVIII, PP. 684-50.
- Max Meyerhof and Joseph Schocht, *The Theologus Autodidactus of Ibn al - Nafis*, PP. 12-21. Oxford, 1968,
- Franck, S., *Dictionnaire des sciences Philosophiques*, Paris (art. I Ibn Thofail, by S. Munk.
- Brockelman, K., *Gesch.* I, P. 460, II, 704; S, 831.
- Carra de Vaux, B., art. «Ibn Tufail» in *Ency., of Islam*, Vol. III, 957. New Editon.

فصل بیست و یکم ابن رشد اندلسی (۵۲۰-۵۹۵ ه.ق.)

فقیه ابوالوالید محمد بن محمد بن رشد قرطبی اندلسی، که او را به زبان لاتین «آورئوس»^۱ و «شارح کبیر»^۲ گفته‌اند، بزرگ‌ترین فیلسوف اسلامی اسپانیایی عرب نژاد، و یکی از بزرگ‌ترین فلاسفه قرون وسطایی است. وی به سال ۵۲۰ ه.ق. در قرطبه از شهرهای اندلس متولد شد. مانند پدر و نیای خود، نخست به خواندن مبادی و فقه روی آورد. و کتاب الموطأ امام مالک بن انس (وفات ۱۹۸ ه.ق.) را نزد پدر خواند، و از چند فقیه دیگر نیز فقه را بکمال فراگرفت و در آن ورزیده شد و برآمد چنانکه ابن آبار می‌گوید «در فقه به فتوای او عمل می‌کردند همچنانکه در طب به نظر او استشهاد می‌نمودند.» و همو می‌گوید که: «ابن رشد به خواندن علم کلام نیز می‌پرداخت»، و این معنی را مطالعه آثار کلامی او از قبیل فصل المقال و جز آن بخوبی نمایان می‌سازد. جز اینکه اشتغال عمده ابن رشد فلسفه و طب بوده است، و در این علم نام برخی از استادان و دوستان او را می‌دانیم. نخست می‌دانیم که از ابوجعفر هارون (وفات، ۵۶۹ ه.ق.) استاد خود در طب «بیشتر علوم فلسفی را فرا گرفت»، و نیز می‌دانیم که نزد ابن باجه (وفات، ۵۳۳ ه.ق.) فلسفه خوانده و نسبت به شخصیت او اظهار شگفتی نموده است. همین طور به بنی زهر پیوسته و از ایشان بهره‌ها برده است، و هر چه از کتب شرق اسلامی به اندلس رسیده بوده، بیشتر آنها را خوانده است. مدتی هم در سویل (= اشبیلیه)^۳ و قرطبه به کار قضا اشتغال داشته و

1. Averroes.

2. Commentator Par excellence.

۳. اشبیلیه، از نام لاتینی شهر یعنی (Hispalis = هیسپالیس) مأخوذ است. و آن کرسی ایالت

قاضی القضاة بوده است.

ابن رشد توسط ابن طفیل (وفات، ۵۸۱ هـ. ق.) وارد دربار ابویعقوب یوسف بن عبدالمؤمن (حکومت از ۵۵۸ تا ۵۸۵ هـ. ق.) از سلاطین موحدی مراکش شد، و پس از درگذشت ابن طفیل مقام طبیب مخصوص ابویعقوب را یافت. اما در زمان یعقوب ملقب به «المنصور بالله» (حکومت، ۵۸۰-۵۹۵ هـ. ق.) پسر و جانشین ابویعقوب یوسف، گرچه در ابتدا مورد احترام و اعزاز پادشاه بود، بر اثر جو سیاسی خاص و جنگ این پادشاه با آلفونس نهم پادشاه قشتاله و نیازش به تأیید فقیهان و عامه مردم، و اتهام ابن رشد به تفلّس، به زندقه منسوب و تکفیر شد. ذهبی می‌گوید: رقیبان و دشمنان ابن رشد، در یکی از کتاب‌های او راجع به فلسفه یونانی، این عبارت را یافتند که «چنین برمی‌آید که زهره^۱ یکی از خدایان است»، و چون خلیفه او را برای تحقیق مطلب به پیشگاه خود فرا خواند، ابن رشد انکار کرد که این عبارت از کتاب‌های او باشد. اما به هر حال، پس از این واقعه، اتهام کفر و بی‌ایمانی بر روی او باقی ماند.^۲ یعقوب او و یارانش را به آلیسانه (در پنجاه کیلومتری قرطبه) تبعید کرد. ولی دیری برنیامد که یعقوب - بر اثر عوض شدن جو سیاسی، و پایان جنگ با مسیحیان، و بروز عارضه بیماری - حکم براءت او را صادر کرد، و او را به مراکش فراخواند. و این بار، ابن رشد در آنجا در عزلت از مردم و برکنار از مسائل سیاسی می‌زیست. اما پس از این تبعید، چندان عمر نکرد و در سال ۵۹۵ هـ. ق. (مطابق دهم کانون اول ۱۱۹۸ م)، در هفتاد و چهار سالگی، رخت به جهان دیگر کشید. نخست او را در مراکش دفن کردند، ولی پس از سه ماه جنازه او را به زادگاهش آوردند، و در ضریح اجدادش در قرطبه بخاک سپردند. ابن عربی (وفات، ۶۳۸ هـ. ق.) که شاهد این صحنه انتقال بوده است، می‌گوید چون تابوتی را که جسد ابن رشد در آن قرار داشت بر روی چهارپا نهادند، و در طرف دیگر تألیفات او را قرار دادند، هر دو جهت هموزن بود.^۳

سویل و شهر عمده اندلس، در جنوب غربی اسپانیا بوده است (دائرة المعارف فارسی، ۱۳۸۲/۱).

۱. Venus (= ناهید).

۲. فصل المقال، «مقدمه»، ۸، بیروت، دارالافاق الجديد، ۱۹۷۸.

۳. یوحنا قمیر، ابن رشد (دراسة و مختارات)، ۹-۱۰، بیروت، ۱۹۶۶؛ ابن ابی اصیبعه، طبقات،

۲. آثار ابن رشد. آثار ابن رشد معمولاً به چهار قسم تقسیم می‌شود: ۱. فقهی؛ ۲. کلامی؛ ۳. طبّی؛ و ۴. فلسفی. در فقه، *بدایة المجتهد و نهایة المقتصد*، و آن کتاب عمیق و دقیق و کلاتی در فقه مالکی است و در شش مجلد بچاپ رسیده است. در کلام، *الکشف عن مناهج الأدلة فی عقاید الملة* است؛ و دیگری، *فصل المقال فی مابین الشریعة و الحکمة من الاتصال* - که در واقع مکمل کتاب سابق است، و بیشتر از آن شهرت دارد. در طبّ، مهم‌ترین کتاب او *الکلیات* نام دارد که به قول ابن ابی اصیبعه، نوشتن آن را به ابن زهر اندلسی پیشنهاد کرد، که جنبه نظری آن را ابن رشد و بخش عملی آن را به ابن زهر نگاشتند. با این همه، در طبّ به پایه رازی و ابن سینا نمی‌رسد. در این کتاب یکجا می‌نویسد «مَنْ اشْتَغَلَ بِالتَّشْرِیحِ اَزْدَادَ اَیْمَانًا بِاللّٰهِ = هرکس به تشریح و کالبد شکافی پردازد، ایمانش به خدا افزون‌تر می‌گردد»^۱.

در فلسفه تلخیص کتاب *الاخلاق* نوشته ارسطو، *شرح السماع الطبیعی*، *تلخیص الخطابه* و چند اثر مهم دیگر را نوشته، ولی مشهورترین کتاب فلسفی او بی‌شک *تهافت التهافت* او است که آنرا در ردّ *تهافت الفلاسفة* (= *تناقض گویی فیلسوفان*) ابو حامد غزالی (وفات، ۵۰۵ هـ. ق.) نگاشته است. در این کتاب، ابن رشد مسأله به مسأله ردّها و تعجیزات ابو حامد را در باب اندیشه‌های فلاسفه نقل، و بعد به بُرهان عقلی - و جدلی - آنها را نقض می‌کند، و فسادِ مآخذِ او را آشکار می‌سازد، و ساختِ غالبِ فیلسوفان را از بیشتر این اتهامات و اندیشه‌ها تبرئه و تهمتِ کُفر را از آنان دفع می‌کند، و با اینکه مردی بُردبار و حلیم بوده، در برخی مواضع چنان خشم گرفته است که سخنان تند نوشته است. از جمله می‌گوید «به جای آنکه این کتاب را *تهافت الفلاسفة* (یعنی *تناقض گویی فیلسوفان*) بنامند، سزاوارتر این است که آن را *تهافتُ ابی حامد* (= *تناقض گویی ابو حامد*) بنامند»^۲ و در پایان کتاب خود می‌گوید «شکی نیست که این مرد (= غزالی) در باب حکمت بخطا رفت، همچنانکه درباره شریعت نیز راه خطا پیمود، و اگر ضرورتِ طلب حق و بیان آن در میان نبود من اصلاً در این باره سخن نمی‌گفتم»^۳.

اصلی عربی مقدار زیادی از آثار ابن رشد از میان رفته، ولی ترجمه‌های عبری و

۱. ابن ابی اصیبعه، طبقات، ۱۵۲/۲.

۱۵۱/۲.

۲. تهافت التهافت، ۸۷۴، چاپ دکتر سلیمان دنیا، مصر، دارالمعارف، ۱۹۶۸.

۳. همانجا، ۸۷۴ «وَلَوْلَا ضَرُورَةُ طَلَبِ الْحَقِّ... مَا تَكَلَّمْتُ فِي ذَلِكَ عَلِيمَ اللَّهِ بِحَرْفٍ».

لاتین آنها در دست است. و به سبب همین ترجمه‌ها، فلسفه ابن رشد تأثیر عظیمی در حکمت قوم یهود و فلسفه مسیحی قرون وسطی داشته است. برای روزگار درازی، فلاسفه ما ابن رشد را درست نمی‌شناختند - یا ساده‌تر بگوییم: اصلاً نمی‌شناختند -، مثلاً در کتب فلسفی و کلامی امام فخر رازی، خواجه نصیر طوسی، قطب‌الدین شیرازی، قطب‌الدین رازی، میرفندرسکی، میرداماد، و ملاصدرای شیرازی هیچ‌گونه اشاره‌ای به او و اندیشه‌های او نیامده است. تنها در این اواخر، دانشمندان غربی و بیشتر شرق‌شناسان از قبیل ارنست رنان و آسین پالاسیوس و...، فلاسفه مهم غرب اسلامی از قبیل ابن طفیل، ابن باجه، ابن سبعین، ابن مسره، و مهم‌تر از همه ابن رشد را مطرح کردند، و توجه ما را به این بزرگان همدین و هم فرهنگ خودمان معطوف ساختند.

همچنین ابن رشد با تفسیر استدلالی قرآن مجید، تلفیقی میان دین و فلسفه و شرع و عقل بوجود آورده راه صحیح این کار عظیم را نشان داده است، که پس از این اجمالاً از آن بحث خواهیم کرد.

و نیز در اینجا باید گفت که ابو حامد غزالی - یا از روی ایمان و حمایت از شریعت یا به عمد - کوشید تا راه بحث و کشف بسیاری از شعبه‌های معرفت و فلسفه را (به استثنای ریاضی و بخشی از طبیعیات) مسدود کند، و منطق نیرومند و جدل کم‌نظیر خود را در این راه بکار بُرد و به تعبیر یکی از دانشمندان «چنان ضربت سخت و سهمگینی به فلسفه زد که پس از آن ضربت دیگر فلسفه در شرق اسلامی کمر راست نکرد و بنیاد استواری نیافت»^۱. و تردیدی نیست که روش صوفیانه عارفان که مورد تأیید او قرار داشت، با روش علمی و استدلالی ابن رشد منافات آشکاری داشت. و چون مسلمانان شرق از حجة الاسلام غزالی پیروی کردند، به تدریج بررسی علوم مثبت^۲ را مورد غفلت قرار دادند، و در نتیجه، فرهنگ و تمدن عظیمی که بر پایه علوم عقلی تا قرن پنجم ساخته و پرداخته بودند و در آن براعت یافته بودند، روی به ضعف و انحطاط نهاد. اما غرب اسلامی (اندلس - اسپانیا) با وجود مشکلات زیادی که در آنجا نیز وجود داشت، از ابن رشد - که از علم و فلسفه و تفکر آزاد استدلالی

۱. دکتر سلیمان دنیا، «مقدمه» تهافت التهافت، ۱۷ «قيل عنه إنه طعن الفلسفة طعنة لم تقم لها بقدر في الشرق قائمة».

دفاع می‌کرد، پیروی نمود؛ و اروپای سده‌های میانه نیز از راه و روشی که وی برای رسیدن به پیشرفت علمی و فلسفی توصیه می‌کرد تبعیت کرد، و همین شیوه معقول و صادقانه او منجر به پیدایش مکتب لاتین ابن‌رشدی^۱ شد، و سرانجام به بسط و پیشرفت علوم و فلسفه در اروپا انجامید.

ابن‌رشد، در همه آثار خود، مانند ابن‌سینا، شارح و مفسر اندیشه‌های ارسطویی است، جز اینکه پای‌بندی او به فلسفه ارسطویی از ابن‌سینا هم بیشتر بوده است، و از همین جاست که در موارد بسیاری در تهاوت و آثار دیگر خود ابن‌سینا را به انحراف از ارسطو و پیروی از معتزله و متکلمان دیگر نسبت می‌دهد و یک جامی گوید: «او از زبان ارسطو سخنانی می‌گوید که ارسطو نگفته است».

ابن رشد بر بسیاری از آثار ارسطو سه نوع شرح متفاوت نوشته است: ۱. تلخیص‌هایی از سخنان خود او (= و جیز)؛ ۲. شرح‌های متوسط بر سخنان ارسطو (= و سبط)؛ ۳. شرح‌های مفصل (= بسیط). در این شرح‌های اخیر، وی بخش‌هایی از متن کلام ارسطو را نقل می‌کرد و آنگاه توضیحات و شرح‌های انتقادی خود را بر آن می‌افزود، و در این باب از شرح‌های شارحانی همچون ثامسطیوس^۲، اسکندر افرودیسی^۳، فارابی، ابن‌سینا، و ابن‌باجه استفاده می‌کرد.

عقاید کلامی ابن‌رشد.

پیش از آغاز این بحث باید بخاطر داشت که: چون پس از غزالی، فلسفه، بر اثر حملات مداوم متکلمان اشعری و فقیهان و محدثان، جنبه دفاعی بخود گرفت، از همین جاست که بیشتر آثار ابن‌رشد نیز جنبه مناظره و حال و هوای مجادله دارد. ابن‌رشد، در مقابله با مخالفان علوم عقلی، در مباحث کلامی خود مردم را به سه طبقه حکیمان، متکلمان، و عوام تقسیم می‌کند. آنگاه می‌گوید: این هر سه گروه باید برخی از اصول و مباحث قرآنی را در معنای لفظی آن بپذیرند و استدلال نکنند، زیرا فهم حقیقت دینی در حوزه قدرت و توان عقل بشری نیست، چه این امور وحی الهی است و درباره آنها به ایمان آوردن فرمان رسیده («آمنوا بالله و...») نه استدلال کردن.

1. Latin Averroism.

2. Themistius.

3. Alexander of Aphrodisias.

دلایل نیز معمولاً بر سه قسم است: بُرهانی، جَدَلی، خطابی. پیروانِ دلایل خطابی بیشتر از جَدَلی هستند، و پیروانِ دلایل جَدَلی بیشتر از پیروانِ دلایل بُرهانی هستند، و لذا اهل بُرهان بسیار اندک هستند. و این هر سه دلیل و پیروان هر یک را در کتاب مجید (نحل، ۱۶/آیه ۱۲۵) یاد کرده است، چنانکه می‌گوید: «مردم را به حکمت و موعظه نیکو به راهِ خدایت بخوان، و با ایشان به شیوه‌یی که بهتر است جِدال کن...»^۱ و طبیعی است که هر یک از این سه گروه سخن و شیوه بیان و دلیل و برهان خاص خود دارند، و از اینجاست که غالباً سخن و شیوه بیان دیگری را نمی‌پذیرند، پس باید با هر گروه مطابقِ ذوق و فهم و استعداد او سخن گفت، و در این باره باید سخنِ امیر مؤمنان علی (ع) را فریاد داشت که می‌گوید «با مردم بدانچه می‌دانند و در می‌یابند سخن بگویند: آیا می‌خواهید که آنها خدا و رسول او را تکذیب کنند؟»^۲.

ابن رشد، پس از بیان این مقدمات، می‌گوید «دین، تعبیر رمزی و تمثیلی حقایق فلسفی است» و بدینسان می‌کوشد میان عقل و نقل و حکمت و شریعت توفیق بدهد. به عبارت دیگر «آنچه را که فلاسفه به صورتِ معارفِ عقلی و حقایق فلسفی ادراک می‌کنند، خدائی تعالی لطف کرده از آن معانی، برای توده مردم در کتاب مجید به صورت رمزی و تمثیلی از میوه و شیر و شهد و آکلِ دائم و حور و غلمان و لذاتِ دیگر تعبیر فرموده است تا آسان‌تر دریابند»^۳.

عقاید فلسفی.

حوزه مابعد الطبیعه از ماده صرف (= هیولای نخستین) به عنوان پست‌ترین، تا به فعل صرف (= خدا)، به عنوان برترین حدود می‌رسد. و در میانه این حدود، اعیانی قرار می‌گیرند که از قوه و فعل (= ماهیت و ائیت) مرکب‌اند و عالم طبیعی را تشکیل می‌دهند. ماده صرف که با عدم یا نبود مساوی است، به عنوان قوه صرف و

۱. «أَدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ...»
 ۲. ابن رشد، فصل المقال، ۲۱، بیروت، ۱۹۶۱ «حَدَّثَنَا النَّاسُ بِمَا يَعْرِفُونَ، أَتَرِيدُونَ أَنْ يُكَذِّبَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ».

۳. همانجا، ۲۷ «... وَ أَمَّا الْأَشْيَاءُ الَّتِي لِيَخْفَايَهَا لَا تُعْلَمُ إِلَّا بِالْبُرْهَانِ، فَقَدْ تَلَطَّفَ اللَّهُ فِيهَا لِعِبَادِهِ الَّذِينَ لَا سَبِيلَ إِلَى الْبُرْهَانِ... بِأَنْ صَرَّبَ لَهُمْ أَمْثَالَهَا وَأَشْبَاهَهُمْ وَدَعَاهُمْ إِلَى التَّصَدِيقِ بِتِلْكَ الْأَمْثَالِ...».

عینیت همه تعینات نمی‌تواند شرط فعلی آفریدگار باشد: اما با خدا مُسَاقِو (همزیست) است. خدائی تعالی صُورِ اشیای مادی را از حالت بالقوه و ماده صرف بیرون می‌آورد، و عقول را که تعدادشان ده تا است، و در خارج و بالعَرَض با افلاک پیوند دارند، می‌آفریند. و بدین ترتیب، وی از فرضیه فیض ابن سینا اجتناب می‌ورزد، و همین‌طور وحدت وجود واقعی را نیز از بحث خارج می‌سازد؛ و از این روی، نظام آفرینش یا خلق تحقق می‌یابد.

با این همه، هر چند انکار فیض، ابن رشد را از یک جهت به‌کیش‌تر از ابن سینا می‌نماید، وی از ابن سینا در پذیرش بقای شخصی نیز پیروی نمی‌کند. در واقع ابن رشد از ثامسطیوس و شارحان دیگر پیروی می‌کند در اینکه عقل هیولانی (یا عقل بالقوه) از همان جوهر یا ماده‌یی است که عقل فعال از آن ساخته شده و سرانجام هر دو باقی می‌مانند، ولی در همین حال از اسکندر افرویدی هم در این عقیده که «این جوهر، یک عقل مفارق و وحدت بخش است» پیروی می‌کند (و آن عقل سپهر ماه است که پایین‌ترین سپهرهاست). عقل منفعل فردی در فرد انسانی، بر اثر فعل عقل فعال، عقل «بالمستفاد» می‌گردد، و آن از سوی عقل فعال چنان مجذوب می‌گردد، که هر چند از فنای جسمانی (هیولانی) محفوظ می‌ماند، ولی این بقای او نه به عنوان (امری) شخصی یا وجود فردی است، بلکه به بقای نفس کلی است که یکی بیشتر نیست، چنانکه خواهد آمد.^۱

با این مختصر، می‌توان توجه یافت به اینکه ابن رشد نیز مانند همه حکمای اسلامی وجود خدا را نه انکار می‌کند و نه در آن شک می‌کند. اختلافی که او در این باره با متکلمان و برخی از فیلسوفان دارد بیشتر مربوط به براهین اثبات وجود خدا و کیفیت ارتباط او با عالم است. ابن رشد در این باب، نخست براهین حشویه، اشعریه و صوفیه را یاد می‌کند و همه را نابسند می‌شمارد، و آنگاه به عرضه کردن و بیان براهین شرع می‌رسد.

- براهین حشویه: حشویه می‌گویند: شناخت خدا از راه عقل میسر نیست بلکه از راه ایمان حاصل می‌گردد، و از این روی، هرگونه دلیل عقلی در این موضوع کوشش بیهوده‌یی است. و ابن رشد این رأی را بدین طریق باطل می‌سازد که

1. Orthodox.

2. F. Copleston, A History of Philosophy, Vol. II, PP. 221-222,

می‌گوید: شرع (یا قرآن) خود به شناختِ خدا از راهِ دلیلِ عقلی فرا می‌خواند، به ویژه از راهِ شناختِ آفریدگان (که دلیلِ «ائی» است، و در آن از اثر به مؤثر پی می‌برند).

- برهانِ اشعریّه: اما اشاعره نظرشان عکسِ نظر حشویه است، چه می‌گویند تصدیقِ وجود خدا جز از راهِ عقل ممکن نیست. و این دلیلِ اشعریّه مستند به حَدُوثِ عالم است، و نیز به لزومِ فاعلی که مُحَدِّث و آفریدگار است. و ابن رشد در این دلیل دو نقص می‌بیند:

- نقص اول در این است که این دلیل اساساً درست نیست، چه بی‌شک آفریدگار جهانِ آزلی است، و کارِ خلقِ او نیز آزلی است، زیرا جایز نیست که فعلِ فاعل متأخر از مفعول باشد. لذا اگر عالمِ حادث به فعلِ آزلی وابسته باشد، در این صورت، عالمِ قدیم است نه حادث.

- نقص دوم در این است که این دلیل دشوار و دیریاب است، و برتر از فهمِ عوامِ مردم است، و مکلف ساختنِ ایشان به شناختِ خدا از این راه از بابِ تکلیف به مالاِیطاق است. و شریعت به راهی جز این رفته است و «استعمالِ لفظِ حدوث و قدّم در شرع بدعت است».^۱

- برهانِ صوفیه: اما صوفیان به الهامِ چنگ زده‌اند و گویند: شناختِ خدا «چیزی است که در نفس پس از پاک ساختنِ آن از عوارضِ شهوانی و اقبالِ آن به اندیشیدن درباره‌ی مطلوب، پدید می‌آید».^۲ ابن رشد درباره‌ی این رأی می‌گوید «این طریقه، اگر وجودِ آن را مُسَلِّم بگیریم، برای عامّه مردم، به عنوانِ اینکه مردم هستند، ممکن نیست». آنگاه فایده‌ی نظریِ عقلی در انسان چیست، و برای چه قرآن مجید مردم، به ویژه خردمندان را، به مانندِ چنین نظری فرا می‌خواند؟

ابن رشد، این چنین آرایِ پیشینیان را مطرح می‌کند و یک به یک آنها را نقد کرده قُصور آنها را روشن می‌سازد و آن همه را مخالف با ظاهرِ شرع و یا باطنِ آن قلمداد می‌کند. آنگاه می‌گوید: اگر بپرسند «پس دلیلِ شرع بر وجودِ خداوند چیست؟ و برهانِ عالمان کُدام است؟» ابن رشد، دو دلیل ارائه می‌کند: یکی دلیلِ «اختراع»، دومی دلیلِ «عنایت». آنگاه دلیلِ اختراع را چنین بیان می‌کند که: ما اجسادِ به صورتِ جماد مشاهده می‌کنیم، پس از آن در آنها حیات پدید می‌آید، و حسّ و عقل

۱. ابن رشد، مناهج الادله، ۹۱.

۲. همانجا، ۴۴.

حادث می‌گردد، و نیز حرکات آسمانی را می‌بینیم که نسبت بدانچه در زمین هستند مأمور به عنایت هستند، و همه مُسَخَّر ما هستند. و پدید آمدن حیات و حس و عقل، و نیز تسخیر حرکت آسمانها را جز با فرض مُخترع و مُوجِدی برای آنها محال می‌دانیم. و در این راه ابن‌رُشد به آیاتی استناد می‌کند که همه بر این اختراع دلالت می‌کنند، مانند این آیه «إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَابًا، وَلَوْ اجْتَمَعُوا لَهُ» (حج، ۲۲/آیه ۷۳) = کسانی را که جز خدا می‌خوانید هرگز پشه‌یی نیافریده‌اند، و گرچند برای این کار با هم گرد آمده باشند؛

- دلیل عنایت نیز از آیات شرع و نظر عقل هر دو ظاهر است، زیرا چون عقل جهان را مورد بررسی می‌دهد، می‌بیند که این عالم از حیث شکل، وضع، و قَدَر به شیوه خاصی تَکْوُن یافته است، و این امور در هر یک از گیاهان، جانوران و آدمیان به نسبت بر پایه حسابی دقیق رعایت شده و در هستی یافتن آنها نهایت دقت و استواری بکار رفته است. حال آیا این همه می‌تواند بدون صانع حکیمی، و بی قصد و اراده‌یی بر سبیل اتفاق پدید آمده باشد؟ البته نه. و آیاتی که بر عنایت خدا دلالت می‌کنند بسیارند از آن میان یکی این است که می‌گوید: «الَّذِينَ يَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ: رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا» (آل عمران، ۳/آیه ۱۹۱) و دیگری می‌گوید «تَبَارَكَ الَّذِي جَعَلَ فِي السَّمَاءِ بُرُوجًا وَجَعَلَ فِيهَا سِرَاجًا وَقَمَرًا مُنِيرًا» (فرقان، ۲۵/آیه ۶۱).

این دلیل عنایت، در واقع همان دلیل موسوم به «بُرْهَانِ نَظْم»^۱ است که بسیاری از فلاسفه پیش از ابن‌رُشد و پس از او بدان استناد کرده‌اند. چنانکه می‌بینید ابن‌رُشد، وجود خدا را از راه شرعی و با استناد به حکم عقلی ثابت می‌کند، حال ممکن است کسی بپرسد که ابن‌رُشد بدین دلایل تا چه اندازه اعتماد کرده است؟ و نیز آیا دلایل دیگری که خاص عالمان و فیلسوفان باشد، در نظر داشته است یا نه؟

خود ابن‌رُشد، تأکید می‌ورزد که این دو دلیل، دلائل فیلسوفان و عالمان نیز بوده است، و اگر فرقی باشد در شیوه بیان و نحوه استدلال بوده و بیشتر مربوط به این واقعیت است که فهم ایشان از کمال صنعت باری و جلیل حکمت او عمیق‌تر بوده است.^۲ وانگهی، ابن‌رُشد در کتاب‌های خود، جز مناهج، بدین دو دلیل فروع زیادی

1. The Proof of order.

۲. مناهج، ۹۲.

بسته و نکته‌سنجی‌هایی کرده است که مجال بیان آنها در این جایگاه نیست. تنها به چند اشارت بسنده می‌کنیم:

اولاً: عنایت خدا در جهان هستی بیشتر به انواع تعلق می‌گیرد نه به افراد و اشخاص «اما عنایت به شخص به نحوی که غیری با او در آن شریک نباشد، از جود الهی مقتضی نیست»^۱.

ثانیاً: این اختراع، جز حیات و حس و عقل و حرکت چیز دیگری را در برنمی‌گیرد؛ و بدین ترتیب متکلمان هر سه ملت یهودی، مسیحی، و اسلامی را تضلیل می‌کند که معتقداند «فاعل کسی است که موجود را یکجا و جملگی می‌آفریند... و می‌گویند که از شرط فعل او این نیست که ماده‌یی باشد که او در آن کاری بکند، بلکه او مخترع کل است... و ممکن است که چیزی را ناچیز بیافریند»^۲، در واقع او با ارسطو هم عقیده است که کون عبارت از تغیر در جوهر است، و لذا چیزی از ناچیز پدید نمی‌آید، بلکه از موضوعی و چیزی دیگر پدید می‌آید، و می‌گوید «... این مذهبی است که ما از ارسطو گرفته‌ایم، و آن این است که فاعل در موضوع مرکب از ماده و صورت کار می‌کند، یعنی ماده را حرکت می‌دهد تا آنچه از قوه در آن است به فعل خارج گردد»^۳.

و همین عقیده او است که به شدت مورد اعتراض دینداران و متکلمان قرار گرفته است، زیرا در واقع این رأی، با تعالیم هر سه دین آسمانی مخالف است، و به نظر متکلمان اسلامی حتی با عقل نیز مخالفت دارد: چه خدا، آفریدگار همه چیزهاست، و لذا اگر موضوعی و کائنی از وی بی‌نیاز باشد. بی‌نیازی همه موجودات از وی ممکن باشد.

بحث ابن رشد درباره صفات الهی، بسیار طولانی است، اما مطلب تازه‌یی ندارد. و هر چند کوشیده است که مثلاً درباره علم خدا به جزئیات - که معتقد اهل دین است - دلایلی دست و پا بکند و اندیشه فیلسوفان - بویژه ارسطو و ابن سینا را - توجیه بکند و با عقیده اهل دیانت سازگار نماید، ولی انصافاً کاری از پیش نبرده است، و انتقادهای غزالی - در این باب - همچنان بقوت خود باقی است.

۲. همانجا، ۱۴۹۸-۱۵۰۳.

۱. تفسیر مابعد الطبیعه، ۱۶۰۷.

۳. همانجا، ۱۴۴۹. تضلیل = به ضلالت نسبت دادن، گمراه شمردن.

نبوت

ابن‌رشد، در بحث‌های فلسفی خود متعرض مبحث نبوت و بعثت نیز شده، و اینجا و آنجا سخنانی گفته است. از جمله می‌گوید: در بعثت انبیاء، سه مسأله اهمیت دارد: طبیعت وحی، ماهیت معجزه، و دلالت معجزه بر درستی ادعای پیامبران. در مورد اول، ابن‌رشد می‌گوید: معجزه عبارت از اعلام خداست مریدگان خود را از آنچه در نفس او است:

- نخست اینکه در نفس شنونده کاری انجام بدهد که بدون واسطه لفظی از الفاظ، معنی مقصود او بر وی کشف شود؛
- دوم اینکه، از معانی خود به الفاظی که در نفس برگزیده خود می‌آفریند، تعبیر کند، چنانکه گویی با او سخن می‌گوید؛
- سوم اینکه، برای او فرشته‌یی بفرستد، و آنچه را که خود می‌خواهد بدو وحی کند.

اما این ظاهر شرع است، ولی خود ابن‌رشد در این باره چه گفته است؟ حقیقت این است که وی در این باره بطور وضوح چیزی نگفته است، بلکه برخی از اندیشه‌های او را از اینجا و آنجا می‌توان جمع‌آوری کرد. نخست اینکه ابن‌رشد، از فلسفه نوعی وحی می‌سازد و سخنی می‌گوید که عین عبارت او این است: «از کلام خداوند چیزی باشد که آنرا بر عالمانی که وارثان پیامبران‌اند، به واسطه براهین القاء کند»^۱ در جای دیگر می‌گوید «فلسفه، راه شناساندن سعادت را به برخی از مردم عقل‌گرای می‌پیماید، و از شأن چنین کسی آن است که حکمت را فرا می‌گیرد، و حال آنکه مقصود شرایع تعلیم جمهور یا توده مردم است»^۲ و در ضمن سخنی از ارسطو که خردمندان را به شرح سخنان خود فرا می‌خواند چنین می‌گوید: «شریعت خاص به حکیمان، عبارت از فحص از همه موجودات است، زیرا آفریدگار را به عبادتی بالاتر از شناخت مصنوعات او که به شناخت ذات او - در حقیقت - می‌انجامد، نمی‌توان پرستید. و این شریف‌ترین اعمال در پیشگاه او است... خدا ما

۱. مناہج، ۷۵ «... وَقَدْ يَكُونُ مِنْ كَلَامِ اللَّهِ مَا يُلْقِيهِ إِلَى الْعُلَمَاءِ الَّذِينَ هُمْ وَرَثَةُ الْأَنْبِيَاءِ، بِوَاسِطَةِ الْبِرَاهِينِ».

۲. تَهَافُتُ التَّهَافُتِ، ۵۸۲ «الْفَلَسَفَةُ تَنْحُو نَحْوَ تَعْرِيفِ السَّعَادَةِ بَعْضُ النَّاسِ الْعَقْلِيَّةِ، وَهُوَ مِنْ شَأْنِهِ أَنْ يَتَعَلَّمَ الْحِكْمَةَ، وَ الشَّرَائِعُ تَقْصُدُ تَعْلِيمَ الْجُمْهُورِ».

و شما را از کسانی کُناد که بدین عبادتی که اشرف عبادات است تشریف یافته‌اند...^۱ آنگاه وقتی که به توفیق میان دین و فلسفه می‌پردازد، فلسفه را اصلی قرار می‌دهد که «در فهم وحی و تأویل آن باید بدان رجوع شود.» و از این عبارت چنین برمی‌آید که وحی آنچه را که عقل به تنهایی نمی‌تواند بدان راه ببرد تعلیم نمی‌کند. خلاصه با مطالعه و دقت بیشتر چنین می‌توان استنباط کرد که به نظر ابن رشد، پیامبر (ص) از فیلسوف جز در تعبیر اختلافی ندارد، و او سخنان خود را به شیوه رمزی و تمثیل بیان می‌دارد، که برای فهم جمهور بکار رفته است، و فیلسوف بدان حاجتی ندارد.

- اما درباره طبیعت معجزه، ابن رشد معتقد است که این امر از مبادی شریعت است، و فیلسوفان را نمی‌رسد که درباره آن سخن بگویند و یا جدل کنند.^۲ با این همه، در مناهج از معجزه بحث کرده، آن را به دو قسمت معجزه «برائی» و معجزه «مناسب» تقسیم می‌کند. معجزه برائی، همچون شکافتن دریا، و راه رفتن بر روی آب است، اما معجزه مناسب آن چیزی است که با غایت رسالت ملائم و سازگارتر است، و مقصود از آن خبر دادن از غیب، و وضع شرایط موافق حق و سودمند برای سعادت همه خلق است، که نوعی خارق عادت است.

- درباره دلالت معجزه بر رسالت، نیز می‌گوید: متکلمان گفته‌اند که معجزه برائی چون به دعوی رسالت مقرون شود، بر صحت رسالت به طور قاطع دلالت می‌کند. ابن رشد می‌گوید: این طریقه متکلمان برای اقناع جمهور است، نه عالمان و حکیمان، و بر این مطلب دلایل زیر را یاد می‌کند:

- اولاً: میان معجز برائی و رسالت علاقه‌یی نیست.

- ثانیاً: متکلمان ظهور معجزات را بر دست ساحران پذیرفته‌اند - در حالی که فاضل نیستند - پس چرا بر دست شخصی که رسالت را به دروغ دعوی می‌کند صادر نشود؟

- ثالثاً: رسول اکرم (ص) به خارق عادت جز قرآن مجید تحدی نکرد، چنانکه می‌گوید «گفتند: هرگز ایمان نمی‌آوریم مگر اینکه برای ما از زمین چشمه‌یی بیرون آوری... بگو: پاکی پروردگار مراست. آیا من جز بشری فرستاده هستم»^۳.

۱. تفسیر مابعدالطبیعه، ۱۰.

۲. تهافت التهافت، ۵۲۷.

۳. اسراء، ۱۷/آیه ۹۰: «قَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الْأَرْضِ يَنْبُوعًا... قُلْ سُبْحَانَ رَبِّي، هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَرًا رَسُولًا؟»

ابن رشد، معتقد است که معجز مناسب و «اهلی» به تنهایی بر صفت نبوت دلالت می‌کند، همچنانکه بهبود بخشیدن بر صفت طبیب دلالت می‌کند. اما معجز برائی تنها جمهور مردم را اقناع می‌کند «... چنین می‌نماید که تصدیقی که از راه معجزه برائی پدید می‌آید، تنها طریق جمهور است، و حال آنکه تصدیق حاصل از قبل معجز مناسب، میان جمهور مردم و عالمان مشترک است. زیرا با این شکوک و اعتراضاتی که ما در معجز برائی با آن روبرو هستیم، توده مردم بدان آگاهی ندارند. لیکن اگر در شریعت تأمل شود، دریافته می‌شود که به معجز اهل و مناسب اعتماد کرده است، نه بر معجز برائی»^۱.

معاد

معاد بر دو قسم است: جسمانی و روحانی.

- معاد جسمانی: ابن رشد معتقد است که ظاهر شرع معاد را به امور جسمانی تمثیل کرده است، زیرا این کار در نظر جمهور بهتر است، و ایشان را به کسب فضایل بیشتر برمی‌انگیزد. وانگهی اعتقاد به معاد جسمانی بر عامه فرض است، اما اعتقاد خاصه در این باره چیست؟

ابن رشد، در ردّ بر غزالی - که فیلسوفان را به سبب انکار معاد جسمانی تکفیر کرده بود - معتقد است که آیات معاد احتمال تأویل دارد، و بر خاصه واجب است که بدانچه تأویل ایشان را بدان رهنمون می‌شود اعتقاد داشته باشند، ولی بدانچه معتقداند تصریح نکنند^۲. آنگاه ابن رشد قائل به محال بودن عَدَدی است که بالفعل نهایی نداشته باشد، خواه نفوس باشند و خواه اجسام؛ و همواره قدم عالم و انسان قائل است، و بنابراین بعث اجسام (یا ابدان) مُحال است، زیرا این امر به وجود شماری از اجسام می‌انجامد که بالفعل نهایی نداشته باشند، یعنی همه معدودات آن [جسم] با هم موجود باشند، و آن مُحال است.

- معاد روحانی: ابن رشد معتقد است که خلود نفس - برخلاف غزالی که در آن

۱. منهاج، ۱۰۴ «... فَإِنَّ الشُّكُوكَ وَالْإِعْتِرَاضَاتِ الَّتِي وَجَّهَهَا عَلَى الْمُعْجَزِ الْبِرَّانِيِّ، لَيْسَ يَشْعُرُ بِهَا الْجُمْهُورُ، لَكِنَّ الشَّرْعَ إِذَا تَوَمَّلَ، وَجَدَ أَنَّهُ اعْتَمَدَ الْمُعْجَزَ الْإِهْلِيَّ وَ الْمُنَاسِبَ، لَا الْمُعْجَزَ الْبِرَّانِيَّ.» - برائی = زمینی = جَوَانِي = آسمانی. البرائی خِلَافُ الْجَوَانِي، وَ مِنْهُ «مَنْ أَصْلَحَ جَوَانِيَّهُ أَصْلَحَ اللَّهُ بَرَانِيَّهُ» (المنجد). در عربی به معنی ظاهر از هر چیز و ضدّ جَوَانِي است به معنی باطن از هر چیز (معین، فرهنگ).

۲. منهاج، ۱۱۱-۱۱۲.

موضوع فیلسوفان را به بدعت نسبت کرده است - عقلاً ثابت است. و دلیل این مطلب چنین است که او معتقد است نفوس بشری واحد است و یکی بیش نیست، و به تعدد ابدان متعدّد نمی شود. و این نفس ازلی است و به اجسام اتصال یافته است همچنانکه پرتو خورشید به آیینه ها پیوند می یابد، و زمانی که این اتصال قطع گردد، نفس به وحدت پیشین خود باز می گردد.

ابن رشد به وحدت نفس خالده یا عقل به چند دلیل قائل است، مهم ترین آنها این است که قول به تعدد نفوس به وجود عددی بی نهایت می انجامد که بالفعل بی نهایت باشد، و آن مُحال است «و از اینجاست که هرکس به تعدد نفوس به سبب تعدد اشخاص قائل شده، به تناسخ اعتقاد یافته و آن ها را باقی دانسته است»^۱

می توان پرسید، اگر نفس بشری بیشتر نباشد، در این صورت ثواب و عقاب چه معنی می دهد، و نیکوکار از بدکار چگونه تمیز داده می شود؟

اما ابن رشد، مستقیماً به این سؤال جواب نمی دهد، و متعرض آن هم نمی شود. و از این روی، ما را حیران و متردد رها می سازد. ولی شاید در متنی که ذیلاً می آوریم تا حدودی جواب این سؤال آمده باشد: «ارسطو معتقد است که سعادت برای مردم، به عنوان اینکه مردم اند، از راه اتصال ایشان به عقلی ممکن می شود که در کتاب نفس بیان کرده ایم، چه او مبدأ مُحَرِّک است و فاعل ماست. و این برای آن است که واجب است عقول مُفَارِقَه، برای هر چیزی که او را مبدأیی است به هر دو نحو مبدأ باشد، یعنی هم از جهت آنچه مُحَرِّک است، و هم از جهت آنچه غایت است. پس عقل فَعَّال از آن جهت که مفارق است و برای ما مبدأ است، واجب است که ما را به اندازه یی که معشوق عاشق را برمی انگیزد حرکت بدهد. و اگر هر حرکتی چنان است که واجب می کند به چیزی که آنرا به سوی غایت حرکت می دهد، متصل باشد، پس واجب می کند که سرانجام ما نیز به این عقل مفارق متصل شویم، تا به مانند این مبدأیی که آسمان بدان تعلق یافته است تعلق یابیم، چنانکه ارسطو می گوید، هر چند این امر برای زمان اندکی میسر باشد»^۲ و باز جای دیگر می گوید «سعادت قُصْوٰی، که عبارت از نظر کردن در عقل مفارق است، به سبب قوئی است که در زمان کمالش در عقل نظری پدید می آید»^۳.

۱. تهافت التهافت، ۲۷۵.

۲. تفسیر مابعدالطبیعه، ۱۶۱۲-۱۶۱۳.

۳. همانجا، ۱۲۳۰.

از این دو نصّ چنین برمی آید که سعادتِ نفس در مشاهدهٔ عقلِ فَعَّال است، و آن زمانی است که به کمالِ خویش رسیده باشد، و این مشاهده نیز جز زمانی اندک دوام نمی یابد.

سیاستِ ابن رشد

در موردِ عقاید سیاسی ابن رشد باید گفت که: شرح جمهور افلاطون به خامهٔ این حکیم در زبانِ عبری بر جای مانده است. این کتاب، با مقدمه، ترجمهٔ انگلیسی و حواشی روزنتال، زیر عنوانِ شرح ابن رشد بر جمهور افلاطون (کمبریج، ۱۹۵۶) چاپ شده است.^۱ ابن رشد، سیاستِ ارسطو را نمی شناخت. ولی در نظام فلسفی او - که یکسره ارسطویی بوده - جمهور، جای سیاست را گرفته است. و «همچنانکه خود ابن رشد بیان کرده است اخلاقِ نیکو ماخُسی و جمهور دو بخش مکملِ علم سیاست را تشکیل می دهد».^۲ در اینجا آگاهی یا شعورِ اجتماعی ابن رشد به صورتِ شهرآرمانی یا مدینهٔ فاضله ظاهر می گردد. وی گاه از «مثالِ جهانی»^۳ سخن می گوید که خود تعبیر دیگری از همان مدینهٔ فاضله است. وی به فارابی مکرر استناد می کند. و نهادهای یونانی را با مهارتِ بسیاری با واقعیّت‌های جهانِ اسلامی منطبق می سازد، همچنانکه در رسالهٔ بوطیقا (= شعریات) انواع ادبی یونانی را با انواع ادبی تازی مقایسه می کند؛ و بالاخره اشارات و استناداتِ بسیاری به قوانین عامّ مسلمانان می کند، و به ویژه اوضاعِ سیاسی امپراطوری الموحّدون را با اوضاعِ سیاسی المُرابطون می سنجد.

در فلسفهٔ سیاسی ابن باجه اشاره شد که وی به زندگانی در اجتماع چندان دل نمی داده است. ابن رشد، با این عقیدهٔ او شدیداً مخالفت کرده، و در شرح این عبارتِ ارسطو که می گفته «انسان طبیعهٔ سیاسی است»، می گوید «این عبارتِ ارسطو بدین معنی است که برای انسان غیر ممکن است که بدون دولت و اجتماع زندگانی بکند». وی در شرح مفصل خود بر جمهور افلاطون نیز به معتبر بودنِ این اندیشهٔ ارسطویی تأکید می ورزد. وی در حالی که متقاعد شده است که انسان به سعادتِ

1. - E. I. J. Rosenthal, *Averroes' Commentary on Plato's Republic*, Cambridge, 1956.

۲. نقل از مقالهٔ «ابن رشد» دائرة المعارف اسلام، چاپ جدید، ۹۱۹/۳، به خامهٔ (R. Arnaldez).

3. I mage of the world.

برتر خود تنها در یک دولت آرمانی می‌تواند رسید، تأکید می‌ورزد که هیچ انسانی، نه تنها در عزلت به سعادت و کمال نمی‌رسد، بلکه اصلاً در خارج از نوع اجتماع سیاسی نمی‌تواند زنده بماند.



برای فهمیدن و ارزش‌یابی تفکر سیاسی ابن‌رشد، علاوه بر شروح او به کتاب جمهور افلاطون و اخلاق نیکوماخسی ارسطو، باید به کتاب‌های فلسفی او از آنجمله تهافت التهافت در ردّ تهافت الفلاسفه غزالی و دفاع از فلسفه، و همینطور رسائل جدلی او از قبیل فصل المقال و ضمیمه و مناهج الادله نیز توجه کنیم. و دلیل آن این است که ابن‌رشد بیشتر از فارابی به تفوق شریعت به عنوان قانون آرمانی الهامی و تأثیر سیاسی آن به عنوان قانون آرمانی دولت آرمانی توجه داشته است. زیرا بخاطر باید داشت که او در روزگار موحّدون می‌زیست، و این دودمان قهرمانان پاک دینی و مدافعان اسلام سنی بودند. دو خلیفه نیز که وی در دربار آنان می‌زیست، هر چند روشنفکر و حتی دانشجوی فلسفه بودند، اما از نظر دور نباید داشت که دولت تحت نفوذ و سیطره متکلمان، علماء و فقهاء بود، که با فلسفه به شدت مخالفت می‌کردند. بنابراین، هر چند ابن‌رشد اندکی احتیاط و محافظه‌کاری بخرج می‌داده، اما نمی‌توان گفت که آنچه را باطناً می‌خواسته نمی‌نوشته است. و تا مدارک قطعی ارائه نگردد که بیانات «دینی» او صرفاً لغلغه زبانی بوده، باید به صداقت او در استناد به آیات و اخبار تردیدی نداشته باشیم.

وی در شرح خود بر جمهور، مکرراً قوانین دینی و قوانین انسانی را با همدیگر می‌سنجد. و می‌گوید: هدف شریعت درست همان است که علم سیاست به دنبال آن است، هر دو سعادت و راحت آدمیان را می‌خواهند شریعت از راهی و حکمت عملی از راهی. در اینجا است که شارع مقدّس، و افلاطون و ارسطو و فارابی و ابن‌سینا به هم می‌رسند.

هدف دولت این است که شهروندان را به غایت ایشان از طریق پیروی و اطاعت از قانون هدایت کنند. ولی تنها شارع نبوی - که خود فیلسوف نیز هست - می‌تواند قوانینی وضع کند که سعادت دو جانبه را در یک دولت شرعی آرمانی تضمین کند، و آن دولتی است که توسط امام اداره می‌شود. دولت اسلامی یک اجتماع آرمانی است؛ این دولت والاترین مظهر تمدن اسلامی است، همچنانکه جمهور، یا اجتماع

یونانی آرمان سیاسی تمدن یونانی است. ولی خلیفه صرفاً «پولیتیا»ی افلاطون نیست که چهره عوض کرده و با شرایط و اوضاع اسلامی منطبق شده باشد. هر چند هر دوی آنها بر پایه قانون استوار هستند، شریعت حدود الهامی نبوی است، و بنابراین بر ناموش^۱ رجحان دارد، همچنانکه الهام بر اسطوره راجح است. ارتباط تنگاتنگ میان سیاست و شریعت برای فیلسوفان از راه مطالعه افلاطون و ارسطو روشن شده است. و همین نکته، علاقه ابن رشد را به جمهور و تطبیق اندیشه‌های افلاطونی را به دولت اسلامی بیان می‌کند.

شاید از مختصری که تاکنون آورده‌ایم، این مطلب روشن شده باشد که ابن رشد اصرار دارد بگوید که مدینه فاضله افلاطونی همان اهدافی را دنبال می‌کند که دولت اسلامی به دنبال آن است. ولی در اینجا این سؤال مطرح می‌شود که در جمهوری افلاطون تنها فیلسوفان پادشاه یا حکمای زعیم به کمال مطلق می‌رسند. و محافظان یا پاسداران هر چند مقامی والا دارند، اما به پایگاه فروتر از فیلسوفان حاکم هستند و توده مردم، عملاً مردمانی ساده و فرومایه‌اند، و عملاً اعتباری ندارند، و در حقیقت وسائل راحت و مقدمات استراحت دو طبقه اول را فراهم می‌سازند؛ و حال آنکه در قلمرو خلافت یا دولت آرمانی اسلام، همه مسلمانان متحداند و در ایمان و عمل می‌توانند از امکانات دستگاه خلافت به طور مساوی برخوردار باشند، و هیچ مهم نیست که درباره مباحث عمده چه تفسیری ارائه می‌دهند. در سایه حدود الهامی نبوت، فیلسوفان پایگاهی بهتر از توده مؤمنان و گرویدگان در رسیدن به هدف سعادت در دنیا و آخرت ندارند. این درست است که نیل بدین سعادت دو جانبه به سبب مزاج و استعداد طبیعی آنها دچار دشواری می‌شود، و موقوف بر استفاده‌یی است که فرد از مواهب و امکانات خود بتواند بکند و نیز وابسته به انجام وظایف خود نسبت به خداوند و به برادران مسلمان خویش است. هر چند فلاسفه ممکن بود که گمان برزند که شکاف عمیقی، بویژه از لحاظ عقلی، آنان را از توده‌های مسلمان جدا کرده است همچنانکه فیلسوفان یونانی را از انبوه مردم خودشان جدا می‌ساخت، ولی ایشان هرگز انکار نمی‌کردند که در نظر خدای تعالی همه مسلمانان برابراند و همه حق دارند که نصیب مناسب و درخور خود را از سعادت ببرند.

جواب این است که: وقتی ابن رشد تأکید می‌ورزید که همه طبقات سه گانه مردم

۱. «ناموس»، در اینجا به معنی «قوانین موضوع بشر»، و بویژه فیلسوفان است.

موظف‌اند که اعتقادات اساسی اسلامی را در معانی ساده آنها بپذیرند؛ و همواره به رُحانِ شریعت بر ناموس (= اصول فلاسفه) تأکید می‌کند، دلیلی نمی‌توان دید که پاک دینی نسبی او را مخدوش بدانیم و یا گمان کنیم که وی خود از وجود این تضاد آگاه نبوده است. تا آنجا که اندیشه سیاسی در اسلام مطمح نظر است، به جرأت می‌توان گفت که هیچ فیلسوف اسلامی نتوانسته است به اندازه ابن رشد از مطالعه فلسفه سیاسی افلاطون نتایجی را که او در تطبیق آن فلسفه با واقعیات سیاسی عصر خود استفاده کرده یا آن را با اوضاع سیاسی معاصر خود تطبیق داده، موفق بوده باشد. جدّیتی که وی با آن مفاهیم افلاطونی را درباره تمدن قلمرو خود بکار برده به نحوی که در بسیاری از موارد یکسره با همدیگر اختلاف داشته‌اند، اصیل بودن اندیشه سیاسی او را محقق می‌سازد. و این جنبه از تفکر سیاسی او، از اتکای آشکار او بر فارابی بسیار مهم‌تر است. دفاع وی از فلسفه با این ادعای مهم که فلاسفه پاسبانان ویژه شریعت و شارحان شریعت از راه توانایی خودشان در ارائه دادن دلیل برهانی هستند، یک معنی سیاسی به خود می‌گیرد، از این نظر که وی متکلمان را با سفسطاییان افلاطون یکی می‌داند و معتقد است که آنان برای دولت آرمانی خطر و مایه زحمت بوده‌اند.

از این نظرگاه، وحدت فلسفه سیاسی ابن رشد آشکار است. انتقاد مستدلّ وی از دولت معاصر اسلامی و اجتماع، موافق اصول افلاطونی شرکت و مساهمت فیلسوف در حیات سیاسی است؛ و این کار یک انجام وظیفه بسیار مهم مدّنی (civic) است، گذشته از عمل دیگری به عنوان قاضی و یک پزشک.

سپاسگزاریهایی بسیار ابن رشد در پایان شرح جمهور از حامی و سرور خود، و همین طور دعا برای بقای او، که در واقع با کلمات آغاز ضمیمه یکی است، ممکن است چیزی بیشتر از صرف تملُّق و طلب لطف در آینده بوده باشد. زیرا دو خلیفه مؤحدی که ابن رشد آنان را خدمت می‌کرد، به دلیل حمایت بی دریغ خودشان از فلسفه مشهور بودند، و لذا ابن رشد زمانی که از امام - دولت بحث می‌کرد، این دو شخصیت در نظر او بوده‌اند. همین طور باید بخاطر داشت که در بخشی از فصل المقال وقتی که «قدرت حاکم» را مخاطب می‌سازد، او را «مشوّق فلسفه و آشنا به تعالیم اساسی و عام اسلام» می‌خواند! باز ما از مطالعه افلاطون می‌دانیم که اعتقادات صحیح و باورهای درست همان اندازه برای بهبود دولت ضرورت دارد که

عدالت، و ابن رشد به سادگی این اندیشه‌ها را به دولت اسلامی منطبق می‌سازد. این اندیشه‌ها حتی در دولت اسلامی مهم‌تر هستند، زیرا شریعت در تعلیم نظری و عملی خویش این باورها را برای بهبود شهروندان و سعادت ایشان در این جهان و جهان دیگر پیش‌بینی می‌کند. خلاصه، غایت شریعت با غایت حکمت یکی است، و از آنجمله علم سیاست، به نحوی که توسط فارابی و همه فیلسوفان بعدی ادامه یافته است.

اشتغال ذهنی ابن رشد با علم سیاست و فضیلت سیاسی (به عنوان ترکیبی از حزم و فضیلت اخلاقی) از شرح مطول وی بر بیان ارسطو که همچنانکه حزم بر روی حکمت (یا خردمندی) بیشتر از دارو بر روی تندرستی تأثیری ندارد، برمی‌آید. همین‌طور علم سیاست بر خدایان حکومت نمی‌کند صرفاً برای اینکه این علم همه چیز را در دولت تنظیم می‌کند. «همه چیز»، آشکارا شامل مراسم نیز می‌شود. این واقعیت صرف که ارسطو علم سیاست را [در آثار خود] یاد کرده بود، دلیلی کافی برای ابن رشد بود که تعریف ارسطو را از سیاست تفسیر و شرح دهد. لذا در آغاز اخلاق نیکوماخسی می‌خوانیم:

«حکومت سیاسی عام؛ یعنی فن اداره دولت‌ها، عبارت از حالت حاکمیت بر سر همه حالات دیگر در دولت است، و مقصود من فنونی است که در زیر این فن قرار دارند، زیرا این فن فنون تابعه خود را فرمان می‌دهد که چگونه و چه کاری باید انجام دهند. هر جا که اصطلاح سیاست یاد می‌شود، ابن رشد معنی آن را برای اجتماع آدمیان به عنوان شرکت کنندگان در یک سعی همگانی برای خیر عام تبیین می‌کند، و اندیشه‌هایی را منعکس می‌سازد که ارسطو ارائه و بسط داده است.

مراسم دینی اسلام همیاری را تقویت می‌کند، زیرا این مراسم تکالیفی را که بر گردن هر فرد در ارتباط با هموعان مسلمان خود نهاده است عرضه می‌دارد. ابن رشد می‌بایست با ارسطو نوعی یگانگی و دل‌سپردگی احساس می‌کرده است آنگاه که وی بر خصوصیت «مدنی» و تأثیر اجتماعی سپاسگزاری نسبت به کشاورزان و انجمن‌های قربانی کردن را مورد تأکید قرار کرده است.

در پایان، باید یک بار دیگر خاطرنشان کرد که علاقه به قانون و عدل آن زمینه مشترک را میان این فیلسوف مسلمان و استادان یونانی او فراهم ساخته است که او را برای کاربرد حکمت عملی یونانی در جهان اسلامی و دولت اسلامی روزگار خویش

آماده کنند، و ویژگی سیاسی شریعت را با فرصت بلامنازع آن برای اجتماع مسلمانان فراهم سازد، همان چیزی که حکمت برای یونانیان فراهم می ساخت: خیر و سعادت عظمی! ^۱

۱. کتاب شناسی فصل، در پاورقی ها یاد شده است.

کتاب‌شناسی عمومی فهرست مآخذ کتاب و مشخصات آنها^۱

۱. فارسی و عربی

- آتشکده آذر، لطفعلی بک آذر، چاپ هندوستان، ۱۲۷۷ ه. ق.
- الآثار الباقية عن القرون الخالية، ابوریحان بیرونی، لایپزیک، ۱۷۷۸ م. (به اهتمام ادوارد ساخائو).
- آثار البلاد و اخبار العباد، زکریا محمود قزوینی، بیروت، ۱۹۷۳
- آداب اللغة العربية، جرجی زیدان، چهار جزء، مصر (مطبعة الهلال) ۱۹۳۰-۱۹۳۷.
- آراء اهل المدينة الفاضلة، ابونصر فارابی، مصر (مطبعة النيل)، طبع اول (به اهتمام شیخ فرج الله زکی الکردي و شیخ مصطفی القبانى)، بی تاریخ.
- آیین سخنوری، محمد علی فروغی، چاپ انتشارات زوار تهران، ۱۳۴۴ ه. ش.
- ابن سینا (مقدمه حکمة المشرقیین)، دکتر قاسم غنی، تهران ۱۳۱۵ ه. ش.
- ابن مسکویه، فلسفته الاخلاقية و مصادرها، دکتر عبدالعزیز عزت، مصر، ۱۹۴۶ م.
- ابن المقفع، عباس اقبال آشتیانی، چاپ مجله ایران شهر (برلین)، ۱۳۰۷ ه. ش.
- ابوالریحان البیرونی: حیات، مؤلفاته، ابحاثه العلمية، علی احمد الشحات،

۱. در این فهرست، «الف و لام» را در شمارش الفبایی کتب منظور نکرده‌ایم، همین طور برخی مجلات و کتابهای غیرمهم را یاد نکرده‌ایم. و نیز باید به خاطر داشت که برخی از کتابها را که دوبار چاپ یا افست شده (اگر لازم بوده) هر دو تاریخ چاپ (یا افست) را قید کرده‌ایم.

- تقديم دكتور عبدالحليم منتصر، دارالمعارف مصر، ۱۹۶۸.
- اتحاف سادة المتقين في شرح احياء علوم الدين، سيد مرتضى زبيدي (ابوالفضل محمد بن محمد)، ج ۱، چاپ مصر، ۱۳۵۱ هـ. ق.
- احاديث مشنوی، بديع الزمان فروزانفر، چاپ دوم، دانشگاه تهران، ۱۳۴۷ هـ. ش.
- احسن التقاسيم في معرفة الاقاليم، مقدسی، ليدن، ۱۹۰۶ م.
- احصاء العلوم، ابونصر فارابی، قاهره (دارالفكر العربی)، ۱۹۴۸ م. طبع دوم (به اهتمام دكتور عثمان امين).
- احياء علوم الدين، ابو حامد محمد بن محمد بن محمد غزالی، قاهره، ۱۹۵۷ (به اهتمام دكتور بدوي احمد طبانه)
- اخلاق الاشراف، عبید زاکانی، تهران، ۱۳۴۶ هـ. ش. (از روی نسخه ۱۳۰۳ هـ. ق. چاپ استانبول).
- اخلاق جلالی (= لوامع الاشراف)، جلال الدين دواني، چاپ هند، ۱۳۵۱ هـ. ق.
- الاخلاق عند الغزالي، زكي مبارك، قاهره (دارالكاتب العربی للطباعة والنشر)، ۱۹۲۴ م.
- اخلاق محتشمی، خواجه نصیرالدین طوسی، دانشگاه تهران، ۱۳۳۹ هـ. ش. (به اهتمام محمد تقی دانش پژوه).
- اخلاق ناصری، خواجه نصیرالدین طوسی، به تصحيح و تنقيح مجتبی مینوی و علیرضا حیدری، تهران، چاپ دوم انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۰ هـ. ش.
- اخلاق الوزیرین، ابو حیان توحیدی، دمشق، ۱۹۶۵ (به اهتمام محمد بن تأویت الطنجی).
- الادب الوجیز للولد الصغیر (منسوب به) خواجه نصیرالدین طوسی، تهران، ۱۳۱۲ هـ. ش. (به اهتمام عباس اقبال آشتیانی).
- الاربعین فی اصول الدین، امام فخر رازی، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۳ هـ. ق.
- ارشاد الاریب الی معرفة الادیب، یاقوت حموی، ۲۰ جزء، چاپ دارالمأمون ۱۹۳۶-۳۸ (به اهتمام احمد فریثد الرفاعی).
- از اسکندریه تا بغداد، ماکس مایر هوف ← بخش لاتین.

- اساس الاقتباس، خواجه نصیرالدین طوسی، دانشگاه تهران، ۱۳۲۶ ه. ش. (به اهتمام مدرس رضوی).
- اسرارالتوحید فی مقامات شیخ ابی سعید، محمد بن منور، چاپ تهران، ۱۳۲۰ ه. ش. (به اهتمام احمد بهمنیار)؛ چاپ دکتر ذبیح الله صفا، امیرکبیر، ۱۳۵۳ ه. ش.
- اسرارالحکم، ملاهادی سبزواری، تهران، ۱۳۸۶ ه. ق.؛ ۱۳۶۱ ه. ش. (انتشارات مولی).
- اسرارنامه، عطار نیشابوری، تهران، ۱۳۳۸ ه. ش. (به اهتمام دکتر سیدصادق گوهرین).
- الاسفار الاربعة فی الحکمة المتعالیه، صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی (= ملا صدرا)، چهار مجلد، تهران، ۱۲۸۲ ه. ق.
- اسکندرنامه (= اقبالنامه)، نظامی گنجوی، چاپ وحید، تهران، ۱۳۱۸ ه. ش.
- الاشارات و التنبيهات، ابن سینا، دانشگاه تهران، ۱۳۳۹ ه. ش. (به اهتمام محمود شهابی خراسانی).
- الاشارات لابن سینا مع شرحی الطوسی و الفخر رازی، مصر (مطبعة الخیریه)، ۱۳۳۵ ه. ق.
- اصول الفلسفة العربیة، یوحنا قُمَیّر، چاپ دوم، بیروت، ۱۹۶۷ م.
- الاعلام، خیرالدین زرکلی، دو جلد، قاهره (المطبعة العربیة)، ۱۳۴۵/۱۹۲۷ ه. ق.
- اعلام الفلاسفة العربیة، یازجی و کرم، بیروت، ۱۹۶۵
- اعلام النبوة، ابو حامد الرازی، تهران (انجمن فلسفه ایران)، ۱۳۹۷ ه. ق. (به اهتمام صلاح الصاوی و دکتر غلامرضا اعوانی).
- اغاثة الالهفان، ابن قیم الجوزیه، ج اول، مصر (مصطفی البابي الحلبي)، ۱۹۳۴ - ۱۹۶۱.
- الاغانی، ابو الفرج اصفهانی، ۲۲ جزء، مصر (وزارة الثقافة و الارشاد القومي)، ۱۹۲۱-۴۸.
- افلوطين عند العرب، نصوص حقیقها و قدم لها عبدالرحمن بدوی، کویت،

۱۹۷۷ م.

- اقبال‌نامه، نظامی گنجوی (گنج‌های)، چاپ وحید، تهران، ۱۳۱۷ ه. ش.
- اقرب الموارد فی فصیح العربیة و الشوارد، سعید الخوری الشرتونی اللبنانی، ۳ جزء، بیروت، ۱۸۹۳-۱۸۸۹ م.
- الهی‌نامه، عطار (فریدالدین) نیشابوری، انتشارات تهران، زوار، ۱۳۵۱ ه. ش.
- الامتاع و المؤانسه، ابوحیان توحیدی، سه جزء، چاپ بیروت، ۱۹۵۳ م (به اهتمام احمد امین و احمد الزین).
- امثال و حکم (چهار جزء)، علی اکبر دهخدا، چاپ سوم، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۲ ه. ش.
- أمراءالبيان، محمد کردعلی، دو جزء، قاهره (مطبعة لجنة التألیف و الترجمة والنشر)، ۱۳۶۷ ه. ق. / ۱۹۴۸ م.
- امل الامل فی علماء جَبَل عامل، محمد بن حسن حر عاملی، ذیل رجال استرآبادی و ابوعلی، بی. تا.
- ایران قدیم، حسن پیرنیا، تهران (چاپخانه مجلس)، ۱۳۱۰ ه. ش.
- بحثی در تصوف، دکتر قاسم غنی، تهران، ۱۳۳۱ ه. ش. (از انتشارات مجله یغما).
- بُخیره، فزونی استرآبادی، چاپ تهران ۲۹-۱۳۲۸ ه. ش.
- البدء و التاريخ، مطهر بن طاهر مقدسی، سه (۳) جزء، پاریس ۱۹۰۶-۱۸۹۹ م.
- البداية و النهاية، ابن کثیر، مصر، ۱۳۵۸ ه. ق.؛ مصر (مطبعة السعادة)، ۱۳۲۸ ه. ق.
- بدايع الحكم، آقا علی مدرس، تهران، ۱۳۱۴ ه. ق.
- بصائر النصیریه، خواجه نصیرالدین طوسی، مصر، ۱۸۹۸ م.
- بغية الوعاة في طبقات اللغويين و النحاة، جلال‌الدین سیوطی، قاهره (مطبعة السعادة)، ۱۹۶۴ م.
- بوستان، شیخ مصلح‌الدین سعدی شیرازی، تهران (کتابفروشی بروخیم)، ۱۳۱۶ ه. ش. (به اهتمام محمدعلی فروغی).

- البیان و التبیین، جاحظ بصری، چهار جزء، مصر ۱۹۶۱-۱۹۶۰ (به اهتمام عبدالسلام محمد هارون).
- بیست مقاله قزوینی، جزء دوم، تهران - مطبعه مجلس، ۱۳۱۳ ه. ش. (به اهتمام عباس اقبال).
- پانزده قصیده، ناصر خسرو قبادیانی، تهران، ۱۳۴۰ ه. ش. (به اهتمام دکتر مهدی محقق).
- پانزده گفتار (= از امیروس تا برناردشاو)، مجتبی مینوی تهرانی، چاپ دوم، دانشگاه تهران، ۱۳۴۶ ه. ش.
- پورسینا، سعید نفیسی، تهران، کتابخانه دانش، ۱۳۳۳ ه. ش.
- تائیس، آناتول فرانس، ترجمه فارسی به خامه دکتر قاسم غنی، تهران، ۱۳۲۱ ه. ش.
- تاج العروس، الزبیدی، ۱۰ مجلد، قاهره (مطبعة الخیریه)، ۳۰۷-۱۳۰۶ ه. ق.
- تاریخ ابن خلدون (= کتاب العبر و دیوان المبتدأ والخبر)، ابن خلدون تونس، هفت (۷) جزء، طبع بولاق، ۱۲۸۴ ه. ق.
- تاریخ ابن خلکان ← وفيات الاعیان.
- تاریخ ابن الساعی الخازن (= الجامع المختصر)، الجزء التاسع، بغداد، ۱۹۳۴ نجار، چاپ مصر، ۱۹۵۷ م.
- تاریخ ادبیات ایران، جلال الدین همایی، دو جزء، چاپ اول تبریز، ۱۳۰۸ ه. ق.
- تاریخ ادبیات ایران، ادوارد براون، ج چهارم، ترجمه رشید یاسمی، تهران، ۱۳۱۶ ه. ش.
- تاریخ ایران (از اسلام تا دوره مغول)، وزارت فرهنگ (دوره مدارس)، عباس اقبال آشتیانی، تهران، ۱۳۲۹ ه. ش.
- تاریخ بغداد، خطیب بغدادی، ج ۹ و ۱۱، چاپ مصر، ۱۹۳۱ م.
- تاریخ بیهق، ابوالحسن علی بن زید البیهقی، چاپ تهران، ۱۳۱۷ ه. ش. (به اهتمام احمد بهمنیار).
- تاریخ بیهقی (= تاریخ مسعودی)، ابوالفضل بیهقی، چاپ دکتر علی اکبر

- فیاض، دانشگاه مشهد، چاپ دوم، ۱۳۵۰ ه. ش.
- تاریخ التمدن الاسلامی، جرجی زیدان، پنج جزء، دارالہلال قاہرہ، بی تاریخ (به اهتمام دکتر حسین مونس).
- تاریخ جهانگشای، جوینی، ج سوم (اسمعیلیہ و...)، تہران، ۱۳۱۲ ه. ش. (به اهتمام علامہ قزوینی).
- تاریخ الحکماء (= اخبار الحکماء) ابن القفطی (جمال الدین...)، چاپ مصر، ۱۳۲۶ ه. ق.
- تاریخ الحکماء ابن القفطی (جمال الدین...) لایپزیک ۱۹۰۳ (به اهتمام ژولیوس لیپرت).
- تاریخ الحکماء (= نزهة الارواح و روضة الافراح)، شہرزوری، ترجمہ فارسی آقاضیاء الدین دری، تہران، ۱۳۱۶ ه. ش.
- تاریخ حکماء الاسلام (= تتمہ صوان الحکمہ)، ابوالحسن علی بن زید بیہقی، دمشق، ۱۹۴۶ م.
- تاریخ الخلفاء، جلال الدین سیوطی، قاہرہ، ۱۳۵۱ ه. ق.
- تاریخ طبری (= التاریخ الکبیر)، ابوجعفر محمد بن جریر طبری (۱۵) جزء چاپ لایدن ۱۹۰۱-۱۸۷۹ م. (به اهتمام دخویہ).
- تاریخ منتظم ناصری، اعتماد السلطنہ، چاپ تہران، بی. تا.
- تاریخ علماء بغداد، محمد سلامی، چاپ بغداد، ۱۹۵۲.
- تاریخ علم الفلک فی العراق، عباس العزاوی، بیروت، ۱۹۵۳.
- تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی، دکتر ذبیح اللہ صفا، دانشگاه تہران، ۱۳۳۱ ه. ش.
- تاریخ العلوم عند العرب، دکتر عمر فروخ، بیروت، ۱۹۷۰ م.
- تاریخ الفرق الاسلامیة و نشأة علم الکلام عند المسلمین، استاد علی مصطفی الغرابی، مطبعة السعادة قاہرہ، ۱۹۴۸ م.
- تاریخ الفلسفة فی الاسلام، دبور، ترجمہ عربی دکتر محمد ہادی ابوریثہ، مصر، ۱۹۵۲ م.

تاریخ فلاسفة الاسلام فی المشرق و المغرب، محمد لطفی جمعه، قاهره ۱۹۲۷ م / ۱۳۴۵ هـ. ق.

- تاریخ الفلسفة العربیة، حنا الفاخوری و خلیل الجُزّ، بیروت ۵۸-۱۹۵۷ م.
- تاریخ گزیده، حمدالله مستوفی، قزوینی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۳۶ هـ. ش. (به اهتمام دکتر عبدالحسین نوایی).

- تاریخ مختصر نثر فارسی، حسینقلی کاتبی، تهران، ۱۳۳۷ هـ. ش.
- تاریخ مغول، عباس اقبال آشتیانی، امیرکبیر، تهران ۱۳۴۷ هـ. ش. (چاپ دوم).
- تاریخ الموسیقی العربیة، هانری جرج فارمر، تعریب جرجیس فتح الله المحامی، بیروت، بی. تا.
- تاریخ و فرهنگ، مجتبی مینوی طهرانی، تهران (انتشارات خوارزمی)، ۱۳۵۲ هـ. ش.

- تتمه الیتیمه (= ذیل یتیمه الدهر)، ثعالبی ← یتیمه الدهر.
- تجارب الامم (همراه باذیلی از تواریخ گوناگون)، ابوعلی بن مسکویه، چهار جزء، مصر (مطبعة التمدن)، ۱۹۱۶-۱۹۱۴ م (به اهتمام ه. ف. آمدرز).
- تجارب السلف، هندوشاه نخجوانی، تهران، ۱۳۴۴ هـ. ش. (چاپ دوم) به اهتمام عباس اقبال آشتیانی.

- تحدید نهايات الاماکن لتصحیح مسافات المساکن، ابوریحان بیرونی، ترجمه احمد آرام، دانشگاه تهران، ۱۳۵۲ هـ. ش.

- التحصیل، بهمنیار بن المرزبان آذربایجانی، دانشگاه تهران، ۱۳۴۹ هـ. ش. (به اهتمام مرتضی مطهری).

- تذکرة الاولیاء، شیخ فریدالدین عطار نیشابوری، تهران، انتشارات زوار تهران، ۱۳۴۶ هـ. ش. (به اهتمام دکتر محمد استعلامی).

- تذکرة الشعراء، دولتشاه سمرقندی، تهران، ۱۳۳۷ هـ. ش. (به اهتمام محمد عباسی).

- تذکرة هفت اقلیم، امین احمد رازی، نسخه خطی مدرسه سپهسالار.

- تراث العرب العلمی، استاد قدری طوقان، بیروت، ۱۹۴۸ م.

- تراث الیونانی، ماکس مایر هوف، ترجمه عربی، چاپ قاهره، ۱۹۶۱ م.
- ترانه‌های خیام، صادق هدایت، تهران (جیبی امیرکبیر)، ۱۳۵۱ ه. ش.
- ترجمه اشارات ابن سینا، گزارنده ناشناخته، تهران ۱۳۱۶ ه. ش. (به اهتمام حسن مشکان طبسی).
- ترجمه تتمه صوان الحکمه، ابوالحسن زیدبیهقی (= درة الاخبار ولمعة الانوار)، به انشای منتجب‌الدین منشی یزدی، تهران، ۱۳۲۱ ه. ش.
- ترجمه تفسیر طبری، هفت (۷) جزء فراهم آمده در زمان سلطنت منصور بن نوح سامانی (سلطنت ۳۵۰ تا ۳۶۵ ه. ق.) به تصحیح و اهتمام حبیب یغمایی ۱۳۳۹-۴۴ ه. ش.
- التصوف الاسلامی (فی الادب و الاخلاق)، زکی مبارک، جزء اول، طبع سوم، مصر، ۱۳۷۳/۱۹۵۴
- التعریفات (ومعها رسالة فی بیان اصطلاحات الواردة فی کتاب الفتوحات المکیة لابن العربی)، سید شریف جرجانی حنفی، مصر، ۱۳۵۷ ه. ق. / ۱۹۳۸ م.
- تعلیقه بر شرح منظومه سبزواری، شیخ محمد تقی آملی، تهران، ۱۳۷۰ ه. ق.
- تعلیقه بر شرح منظومه حکمت سبزواری، میرزا مهدی مدرس آشتیانی، تهران، ۱۳۵۲ ه. ش.
- تفسیر روح الجنان و روح الجنان، شیخ ابوالفتوح رازی، دوازده (۱۲) جزء، کتابفروشی اسلامیة ۸۷-۱۳۸۲ ه. ق. به تصحیح شیخ ابوالحسن شعرانی.
- تفسیر کبیر (= مفاتیح الغیب)، امام فخر رازی، ۳۲ مجلد، چاپ مصر (مطبعة البهیة و غیره)، ۱۹۳۴ م.
- التفهیم لاوائل صناعة التنجیم، ابوریحان بیرونی، تهران (انجمن آثار ملی)، ۱۳۵۳ ه. ش. (به اهتمام جلال‌الدین همایی).
- تقویم البلدان، ابوالفداء، چاپ پاریس (دارالطباعة السلطانیة)، ۱۸۴۰ م. (به اهتمام دی‌سلان).
- تلبیس ابلیس (= نقد العلم و العلماء)، ابوالفرج عبدالرحمن بن جوزی، چاپ مصر، بی. تا.

- تمهید لتاریخ الفلسفة الإسلامية، شیخ مصطفی عبدالرازق، قاهره، ۱۹۴۴ م.
- التنبيه والاشراف، مسعودی، لایدن، ۱۸۹۴ (به اهتمام دخویه)؛ ۱۳۵۷ هـ. ق. چاپ بغداد.
- تهافت التهافت، ابن رشد اندلسی، قاهره (دارالمعارف)، ۱۹۶۸ (به اهتمام دکتر سلیمان دنیا).
- تهافت الفلاسفة، ابوحامد محمد بن محمد بن محمد غزالی، چاپ مصر، دارالمعارف، طبع سوم، ۱۹۵۸ (به اهتمام دکتر سلیمان دنیا)؛ و ترجمه فارسی، به خامه علی اصغر حلبی، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۶۰ هـ. ش. چاپ دوم، انتشارات زوار
- تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق، ابوعلی بن مسکویه، چاپ بیروت، ۱۹۶۱ م.
- الثمرة المرضیة فی بعض الرسائل الفارابیة، چاپ لایدن، ۱۸۹۰ (به اهتمام دیه تریصی).
- جامع البدایع، مشتمل بر چندین رساله از آثار ابن سینا، و دیگران (رسائل منسوب به ابن سینا عبارتند از: فی الصلوة؛ تفسیر المعوذتین؛ کیفیة زیارة؛ دفع الغم من الموت؛ القضاء و القدر؛ العشق؛ حی بن یقظان؛ الطیر؛ اجوبة علی مسائل ابی الریحان البیرونی؛ علة قیام الارض فی وسط السماء)، قاهره، ۱۳۳۵ هـ. ق.
- جامع التواریخ، خواجه رشیدالدین فضل الله همدانی (بخش اسمعیلیان، فاطمیان و...)، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۳۸ هـ. ش. (به اهتمام محمدتقی دانش پژوه و محمد مدرسی زنجانی).
- جامع الحکمتین، ناصر خسرو قبادیانی، تهران، ۱۳۳۲ هـ. ش.
- جامع السعادات، محمد نراقی، سه (۳) جزء، چاپ نجف ۱۳۸۳ هـ. ق. / ۱۹۶۳ م. (به اهتمام شیخ محمدرضا المظفر).
- الجامع الصغیر فی حدیث البشیر النذیر، سیوطی، قاهره، ۱۳۲۵ هـ. ق.
- جامع العلوم (موسوم به «ستینی»)، امام فخرالدین رازی، بمبئی، ۱۳۲۳ هـ. ق.
- جاودان نامه، باباافضل کاشانی مرقی، تهران، ۱۳۱۱ هـ. ش.

- جمال‌الدین (سید...) اسدآبادی و رساله نیچریه، علی اصغر حلبی، انتشارات زوار تهران، ۱۳۵۰ ه. ش. (به ضمیمه ترجمه مقاله ارنست رنان درباره «اسلام و علم» به خامه استاد سیدمحمد علی جمالزاده).
- الجواهر فی معرفة الجواهر، ابوریحان بیرونی، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۵ ه. ق.
- الجمع بین رأی الحکیمین، ابونصر فارابی، چاپ مصر، ۱۹۴۹. چاپ لایدن، ۱۹۱۱ م.
- جواهر القرآن، ابوحامد محمد غزالی، بیروت (دارالافاق الجديدة)، ۱۹۷۳ م.
- الجواهر المضية فی طبقات الحنفیه، ابن ابی الوفاء القرشی، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۲ ه. ق.
- چهارده رساله، امام فخررازی، دانشگاه تهران، ۱۳۴۳ ه. ش. (به اهتمام سیدمحمدباقر سبزواری).
- چهار مقاله (= مجمع النوادر)، نظامی عروضی سمرقندی، لایدن، ۱۹۰۹ م. (به اهتمام علامه محمد قزوینی).
- چهار مقاله (= مجمع النوادر)، نظامی عروضی سمرقندی، انتشارات زوار تهران، ۱۳۳۳ ه. ش. (به اهتمام دکتر محمد معین).
- حاشیه ملا عبدالله در منطق، تهران، ۱۳۲۳ ه. ق.
- حبیب‌السیر، خواندمیر، چهار جزء، چاپ کتابخانه خیام، تهران، ۱۳۳۶ ه. ش.
- حجة الحق ابوعلی سینا، سیدصادق گوهرین، تهران، ۱۳۳۱ ه. ش.
- حدود العالم من المشرق الى المغرب، مؤلف ناشناخته، تهران، ۱۳۴۰ ه. ش. (به اهتمام دکتر منوچهر ستوده).
- حذیقة الحقیقة، سنائی غزنوی، تهران، ۱۳۲۹ ه. ش. (به اهتمام مدرس رضوی).
- الحضارة الاسلامیة فی القرن الرابع الهجری، آدم متز (= Adam Mez)، ترجمه دکتر محمد عبدالهادی ابوریده، دو جزء بیروت، ۱۹۶۷ م.
- حکمت الهی، مهدی الهی قمشه‌یی، تهران ۱۳۴۵ ه. ق.
- الحکمة الخالدة (= جاویدان خرد)، ابوعلی بن مسکویه، چاپ دانشگاه

- تهران، ۱۳۵۸ ه. ش. (به اهتمام عبدالرحمن بدوی).
- حکمت سقراط و افلاطون، محمدعلی فروغی (ذکاءالملک)، چاپ دوم، تهران، ۱۳۱۶ ه. ش.
- الحوادث الجامعة، کمال الدین عبدالرزاق بن الفوطی، بغداد، ۱۳۵۱ ه. ق. (به اهتمام مصطفی جواد)، مصر ۱۹۵۸ م.
- خاندان نوبختی، عباس اقبال آشتیانی، تهران، مطبعة مجلس، ۱۳۱۱ ه. ش.
- الخِطَط والاثار، مقریزی، دو جزء، بولاق، ۱۲۷۰ ه. ق.
- خلاصة حکمة الاشراق واسفار، اکبر داناسرشت، تهران، ۱۳۴۸ ه. ش.
- خوان الاخوان، ناصر خسرو، تهران، ۱۳۳۸ ه. ش.
- «خواندنی‌ها» (مجله)، شماره مخصوص نوروز ۱۳۵۲، ناشر علی اصغر امیرانی.
- خیامی نامه، جلال الدین همایی، بنگاه ترجمه و نشر کتاب تهران، ۱۳۴۶ ه. ش.
- دانشمندان آذربایجان، محمدعلی خان تربیت، تهران، ۱۳۱۴ ه. ش.
- دانش نامه علائی، ابوعلی بن سینا، - (منطق و الهی تنها)، تهران ۱۳۱۵ ه. ش. (به اهتمام سیداحمد خراسانی).
- دانش نامه علائی، ابوعلی بن سینا، - منطق، الهی، و طبیعی - به اهتمام دکتر محمد معین و سیدمحمد مشکوة، تهران ۱۳۳۱-۱۳۳۰ ه. ش.
- دبستان المذاهب، موبد، چاپ بمبئی، ۱۲۶۲ ه. ق.
- دراسات عن المورخين العرب، قاهره دارالمعارف، ۱۹۵۳
- درة الاخبار و لمعة الانوار، (← ترجمه فارسی تتمه صوان الحکمه بیهقی)، منتجب الدین منشی یزدی، تهران، ۱۳۱۸ ه. ش.
- دعوة التقريب من خلال رسالة الاسلام، مصر، ۱۹۶۶، مقاله محمود محمد خضیری، با عنوان «افضل الدین الکاشانی فیلسوف مغمور»، ۱۹۰-۱۸۳.
- دیوان ابن عُثَین، بیروت ۱۹۷۱؛ چاپ دمشق، ۱۹۴۶ (به اهتمام خلیل مردم‌بک).
- دیوان، ابونواس حسن بن هانی الاهوازی، بیروت (دارصادر)، ۱۹۷۱ م.

- دیوان، ادیب‌الممالک فراهانی، چاپ وحید دستگردی، تهران، ۱۳۱۲ ه. ش.
- دیوان، امیر معزی نیشابوری، تهران، کتابفروشی اسلامیة، ۱۳۱۹ ه. ش. (به اهتمام عباس اقبال).
- دیوان، انوری، دو (۲) جلد، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران ۴۰-۱۳۳۷ ه. ش. (به اهتمام محمدتقی مدرس رضوی).
- دیوان، ایرج میرزا، چاپ کتابخانه مظفری، تهران، ۱۳۳۹ ه. ش.
- دیوان، حافظ، تهران، ۱۳۲۰ ه. ش. (به اهتمام محمد قزوینی و دکتر قاسم غنی).
- دیوان، خاقانی شروانی، تهران، ۱۳۱۶ ه. ش. (به اهتمام علی عبدالرسولی).
- دیوان، خاقانی شروانی، تهران، ۱۳۱۶ ه. ش. (به اهتمام دکتر ضیاءالدین سجادی).
- دیوان، سنائی غزنوی، تهران، ۱۳۴۱ ه. ش. (به اهتمام مدرس رضوی).
- دیوان، سوزنی سمرقندی، تهران، ۱۳۴۵ ه. ش. (به اهتمام دکتر شاه‌حسینی).
- دیوان، عطار نیشابوری، تهران، انجمن آثار ملی، ۱۳۴۱ ه. ش. (به اهتمام تقی تفضلی).
- دیوان، فرخی سیستانی، انتشارات زوار تهران، ۱۳۴۹ ه. ش. (به اهتمام دکتر محمد دبیرسیاقی).
- دیوان، باباطاهر عریان همدانی، چاپ چهارم، تهران، کتابخانه ابن‌سینا، ۱۳۳۸ ه. ش. (با مقدمه رشید یاسمی).
- دیوان کبیر، (معروف به دیوان شمس) مولوی بلخی، تهران، (چاپ صفی‌علیشاه)، ۱۳۳۸ ه. ش. (به اهتمام منصور مشفق).
- دیوان کبیر، (۱۰ جلد)، به اهتمام بدیع‌الزمان فروزانفر، امیرکبیر، ۱۳۶۳ ه. ش.
- دیوان، المتنبی، مع شرح ابی‌الحسن علی بن احمد الواحیدی - النیشابوری، برلین ۱۸۶۷ م. (به اهتمام دیتریچی).
- دیوان، منوچهری دامغانی تهران، انتشارات زوار، ۱۳ ه. ش. (به اهتمام دکتر محمد دبیرسیاقی)

- دیوان، میرداماد استرآبادی، چاپ اصفهان، ۱۳۵۰ ه. ق.
- دیوان، ناصر خسرو قبادیانی، تهران، ۱۳۵۳ ه. ش. (به اهتمام مجتبی مینوی و دکتر مهدی محقق).
- الذریعة الى تصانیف الشيعة، آقابزرگ تهرانی، مجلدات ۸-۱، چاپ نجف و تهران، ۱۳۶۹-۱۳۵۵ ه. ق.
- ذیل جامع التواریخ، حافظ ابرو، تهران، ۱۳۲۸ ه. ش.
- الرائد (مجمع لغوی عصری)، جبران مسعود بیروت (دارالعلم للملایین)، چاپ دوم، ۱۹۶۷ م.
- رباعیات خیام، محمد علی فروغی، چاپ انتشارات زوار تهران، ۱۳۳۷ ه. ش.
- الرد علی التصیریة، ابن تیمیہ، چاپ مصر، ۱۹۵۳ م.
- رسائل اخوان الصفاء و خلان الوفاء، بیروت (دارصادر)، ۱۹۵۹ م. (تقدیم استاد ب. البستانی).
- رسائل الفارابی (۱. رسالة فی اثبات المفارقات - ۱۳۴۵ ه. ق؛ ۲. مقالة فی اغراض مابعد الطبيعة - ۱۳۴۹ ه. ق؛ ۳. تحصيل السعادة - ۱۳۴۵ ه. ق؛ ۴. التعليقات - ۱۳۴۶ ه. ق؛ ۵. التنبيه على سبيل السعادة - ۱۳۴۶ ه. ق؛ ۶. الدعاوى القلبية - ۱۳۴۹ ه. ق؛ ۷. رسالة زينون الكبير اليوناني - ۱۳۴۹ ه. ق؛ ۸. كتاب السياسات المدنية - ۱۳۴۶ ه. ق؛ ۹. كتاب الفصوص - ۱۳۴۵ ه. ق؛ ۱۰. رسالة فی فضيلة العلوم والصناعات - ۱۳۶۷ ه. ق)، چاپ حیدرآباد دکن.
- رسائل فلسفیه محمد زکریای رازی، قاهره، ۱۹۳۴ م. (به اهتمام پاؤل کراوس).
- رسالة زندگانی مولانا، جلال الدین بلخی، بدیع الزمان فروزانفر، چاپ زوار تهران، ۱۳۵۴ ه. ش.
- رسالة سرگذشت (یا سیره) ابن سینا، ابو عبید عبدالواحد بوزجانی، ترجمه سعید نفیسی، انجمن دوستداران کتاب، ۱۳۳۲ ه. ش.
- رسالة الغفران، ابوالعلاء معری، چاپ مصر، ۱۹۵۰ م. (به اهتمام بنت الشاطئی).
- رسالة للبیرونی، به اهتمام پاؤل کراوس، پاریس، ۱۹۳۶ م.

- رساله نفس، ابن سینا چاپ تهران، ۱۳۳۱ هـ. ش. (به اهتمام دکتر موسی عمید).
- روضات الجنات، علامه خوانساری، چاپ تهران، ۱۳۶۷ هـ. ق.
- روضة الصفاء، میرخواند، بمبئی، ۱۲۶۱ هـ. ق.
- ریاض العارفین، رضاقلی خان هدایت، تهران، ۱۳۱۶ هـ. ش.
- ریحانة الادب، محمد علی تبریزی خیابانی، ۶ جزء، تهران، ۱۳۳۱ هـ. ش.
- زادالمسافرین، ناصر خسرو قبادیانی، چاپ برلین، ۱۳۴۱ هـ. ق.
- زادالمسافرین، ناصر خسرو قبادیانی، چاپ تهران، ۱۳۳۸ هـ. ش. (به اهتمام علی قویم - قویم الدوله).
- زعماء الاصلاح فی العصر الحديث، احمد امین، قاهره، ۱۹۶۵ م.
- زنده بیدار (= حی بن یقظان)، ابن طفیل، ترجمه بدیع الزمان فروزانفر، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۱ هـ. ش.
- زین الاخبار، گردیزی (ابوسعید عبدالحی بن الضحاک بن محمود)، تهران، ۱۳۴۷ هـ. ش. (به اهتمام عبدالحی حبیبی).
- زینة المجالس، مجدالدین محمد حسینی (مجدی)، تهران، ۱۲۸۵ هـ. ق.
- شرح العیون فی شرح رساله ابن زیدون، جمال الدین بن نباته مصری، قاهره (مطبعة المدنی)، ۱۹۶۴ م. (به اهتمام محمد ابوالفضل ابراهیم).
- سرفصل های تمدن جدید، سید حسن تقی زاده، تهران، ۱۳۲۱ هـ. ش.
- السعادة والاسعاد، ابوالحسن عامری، چاپ ویسبادن، ۱۳۴۶ هـ. ش. (به اهتمام مجتبی مینوی).
- سفینه البحار، شیخ عباس قمی، تهران، بی. تا.
- سلافة العصر فی محاسن الشعراء بكل مصر، شیخ محمد حسین اصفهانی، قاهره، ۱۳۵۲ هـ. ق.
- سه فیلسوف بزرگ (= دیوژن، دکارت، و ولتر)، علی اصغر حلبی، انتشارات زوار تهران، ۱۳ هـ. ش.
- السیاسة المَدَنیَّة المقلب بمبادئ الموجودات (کتاب...)، ابونصر فارابی، بیروت، ۱۹۶۴ م. (به اهتمام دکتر فوزی نجار).

- سیاست‌نامه ← سیرالملوک.
- سیرآزادی در اروپا، هارولد لاسکی. ترجمه دکتر مقدم مراغه‌یی، تهران، ۱۳۴۷ ه. ش.
- سیر حکمت در اروپا، محمدعلی فروغی (ذکاءالملک)، تهران (مطبعه مجلس)، ۱۳۱۷-۲۰ ه. ش.
- سیرالملوک (= سیاست‌نامه)، خواجه نظام‌الملک حسن طوسی، به تصحیح عباس اقبال آشتیانی، ۱۳۲۰ ه. ش.، (وزارت فرهنگ).
- شذرات الذهب فی اخبار من ذهب، ابن عماد حنبلی، قاهره ۱۳۵۰؛ بیروت ۱۳۵۱ ه. ق.
- شرح الاشارات و التنبیها، لابن سینا، ۴ جزء، مصر (دارالمعارف)، ۱۹۵۷-۶۰ م. (به اهتمام دکتر سلیمان دنیا).
- شرح اشارات، خواجه نصیرالدین طوسی، تهران، ۱۳۰۵ ه. ش.
- شرح اصول کافی، ملاصدرا، تهران ۱۳۲۸ ه. ق.
- شرح تعرف کلاباذی، مستملی بخاری، چاپ هند، ۱۳۲۸ ه. ش.
- شرح حال نابغه شهیر ایران، علی اکبر دهخدا، کتابخانه طهوری، تهران، ۱۳۵۲ ه. ش.
- شرح حکمة الاشراق، قطب‌الدین شیرازی، تهران، چاپ اول، ۱۳۱۴ ه. ش.
- شرح شمسیه (= تحریر القواعد المنطقیه)، قطب‌الدین رازی، چاپ تهران (طبع محمدعلی)، بی. تا.
- شرح فصوص الحکم، ابونصر فارابی، مهدی الهی قمشه‌یی، ۱۳۳۸ ه. ش.
- شرح گلشن راز، شیخ محمود شبستری، یحیی بن علی نوربخشی گیلانی، تهران ۱۳۳۷ ه. ش. (با مقدمه کیوان سمیعی، و اهتمام ا. ر. حامد).
- شرح مثنوی شریف، بدیع‌الزمان فروزانفر، جلد سوم، دانشگاه تهران، ۱۳۴۸ ه. ش.
- شرح المواقف، قاضی عضدالدین ایجی، میرسید شریف جرجانی، سه (۳) جزء، استانبول، ۱۲۳۹ ه. ق.

- شرح منظومه، سبزواری، ملاهادی بن مهدی، تهران ۱۲۹۸ ه. ش. (معروف به چاپ ناصری).
- شرح نهج البلاغه، ابن ابی الحدید، بیست (۲۰) جزء، چاپ مصر، ۱۹۵۹-۶۳ م. (به اهتمام محمد ابوالفضل ابراهیم).
- الشفاء، ابن سینا، دو جزء طبیعیات والهیات، تهران، ۱۳۰۳ ه. ق.
- الشفاء، بخش «منطق»، قاهره ۱۳۸۶/۱۹۶۶ (تحقیق و تقدیم دکتر عبدالرحمن بدوی).
- الشفاء، بخش منطق (خطابه و...)، مصر، ۱۳۷۱ ه. ق.
- الشفاء، (الفن الخامس فی المنطق - فی البرهان)، ابن سینا، قاهره (المطبعة الامیریة)، ۱۹۵۶ (به اهتمام ابراهیم مدکور و ابوالعلاء عقیفی).
- الشواهد الربوبیه، ملاصدرای شیرازی، چاپ دانشگاه مشهد، ۱۳۴۶ ه. ش. (به اهتمام سید جلال الدین آشتیانی).
- صاحب بن عباد، احمد بهمنیار، دانشگاه تهران، ۱۳۲۰ ه. ش.
- صحیح البخاری، بیروت (دار احیاء التراث العربی)، نه (۹) جزء، ۱۳۱۳ ه. ق.
- الصداقة والصدیق، ابو حیان التوحیدی، چاپ مصر، ۱۳۲۳ ه. ق.
- صوان الحکمة (مع ثلاث رسائل)، ابوسلیمان منطقى سجستانی، تهران ۱۹۷۴ م. (به اهتمام عبدالرحمن بدوی).
- ضحی الاسلام، احمد امین، سه (۳) جزء، قاهره (مطبعة لجنة التألیف و الترجمة والنشر)، ۱۹۵۲ و ۱۹۷۴.
- طبقات الشافعیه، ده (۱۰) جزء، چاپ مصر، (عیسی البابى الحلبي و شركاءه)، ۱۹۶۴-۷۶ م. (به اهتمام محمود محمد الطناحی و محمد الحلو).
- طریخانه، یار احمد رشیدی، تهران (انجمن آثار ملی)، ۱۳۴۶ ه. ش. (به اهتمام جلال همائی).
- طبقات الاطباء (عیون الانباء فی...) ابن ابی اصیبعه، بیروت، ۱۹۶۵ م.
- طبقات الامم، قاضی صاعد اندلسی، یک جلد، بیروت، ۱۹۱۲ م.
- طبقات الصوفیه، عبدالرحمن سلمی، چاپ قاهره ۱۹۶۹ م. (به اهتمام

نورالدین سربیه).

- طبقات المفسرين، عبدالرحمن سیوطی، لایدن، ۱۸۳۹. ۱۹۶۰.
- طبقات النحاة و اللغويين، تقی‌الدین بن القاضی اسدی، چاپ نجف ۴-۱۹۷۳ م. (به اهتمام دکتر محسن عیاض).
- طبقات ناصری (در تاریخ عمومی)، منهاج سراج جوزجانی، دو جزء، کابل، ۴۳-۱۳۴۲ ه. ش.
- عبقرية العرب فی العلم والفلسفة، دکتر عمر فروخ، بیروت - صیدا، ۱۹۶۹ م.
- عرشیة، ملاصدرا شیرازی، اصفهان، ۱۳۴۱، ه. ش.؛ افست انتشارات مولی ۱۳۶۱ ه. ش.
- عصر المأمون، احمد فریدالرفاعی، سه (۳) جزء، قاهره، ۱۹۲۷.
- عقاید ژروم کوانیار، آناتول فرانس، ترجمه فارسی، به خامه مهندس ناصح ناطق، تهران، بی تاریخ.
- العقاید النسفیة، امام عمرالنسفی الماتریدی، قاهره ۱۳۱۹ ه. ق. / ۱۹۰۱ م.
- العقد الفريد، ابن عبدربه، هفت (۷) جزء، قاهره ۱۹۶۵ (به اهتمام امین و احمدالزین).
- عقل سرخ، شهاب‌الدین سهروردی مقتول، تهران ۱۲۳۲ ه. ش.
- علم النفس ابن سینا (= فن ششم از کتاب الشفاء)، ترجمه اکبر داناسرشت تهران (چاپ سوم)، ۱۳۴۸ ه. ش.
- العلوم عند العرب، قدری طوقان، نابلس، ۱۹۵۶ م.
- العمدہ، ابن رشیق قیروانی، ۲ جزء، بیروت، ۱۹۷۲ م. (الطبعة الرابعة، به اهتمام محمد محیی‌الدین عبدالحمید).
- عمر الخيام، احمد حامد الصراف، چاپ بغداد، ۱۹۴۹ م.
- عیون الحکمة، ابن سینا، چاپ قاهره، ۱۳۵۴ ه. ق.
- عیون المسائل، ابونصر فارابی، مصر، ۱۳۲۸ ه. ق.
- عیون المسائل، ابونصر فارابی، چاپ لایدن، ۱۹۴۰
- الغزالی، احمد فریدالرفاعی، ج اول، مصر، ۱۹۵۳

- غزالی‌نامه، جلال‌الدین همائی، تهران، ۱۳۱۷ ه. ش. (چاپ اول).
- غیاث اللغات، محمد غیاث‌الدین بن جلال‌الدین رامپوری، بمبئی (مطبعة محمدی)، ۱۳۹۰ ه. ق.
- فتوح البلدان، احمد بن یحیی بن جابر بلاذری، سه (۳) جزء، قاهره (مکتبه النهضة المصریه)، ۵۶-۱۹۵۵ (به اهتمام دکتر صلاح‌الدین المنجد).
- الفرق بین الفرق و بیان الفرقة الناحیه منهم، امام عبدالقاهر بن طاهر البغدادی، بیروت ۱۳۹۳ ه. ق. / ۱۹۷۳.
- فرهنگ فارسی، دکتر محمد معین شش (۶) جزء، تهران امیرکبیر تهران ۶۱-۱۳۵۹ ه. ش.
- فرهنگ فلسفی، (منتخب...). ولتر، ترجمه نصرالله فلسفی، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۸ ه. ش.
- الفِصل فی الملل و الاهواء و النحل، ابن حزم ظاهری اندلسی، پنج (۵) جزء، بیروت، ۱۹۵۳ م.
- فصوص الحکم، ابونصر فارابی، لایدن، ۱۸۹۰؛ قاهره ۱۹۳۱ م.
- فضائل الانام من مکاتیب حجة الاسلام، محمد غزالی، تهران، ۱۳۳۳ ه. ش. (به اهتمام عباس اقبال).
- فلاسفة الشيعة، شیخ عبدالله نعمه، بیروت (مکتبه الحیاء)، ۱۹۳۰ م.
- الفقه المیسر، احمد عیسی عاشور، چاپ بیروت، ۱۹۷۲ م.
- فنون سماع طبیعی (از کتاب طبیعیات الشفاء)، ابن سینا، ترجمه محمد علی فروغی، تهران ۱۳۱۹ ه. ش.
- الفهرست، لمحمد بن اسحاق النذیم، چاپ مصر (مطبعة الاستقامة بالقاهرة)، بی‌تاریخ؛ تهران، ۱۳۵۰ ه. ش. (به اهتمام رضا تجدد).
- فهرست الكتب العربية، ج اول، چاپ قاهره، ۱۹۶۶.
- فهرست کتابخانه مجلس شورای ملی، ج ۲، (به اهتمام یوسف اعتصام‌الملک)، ۱۳۱۱ ه. ش.
- فهرست نسخه‌های مصنفات ابن سینا، دکتر یحیی مهدوی، دانشگاه تهران،

۱۳۳۳ هـ. ش.

- فوات الوفيات، ابن شاکر کتبی، دو جزء، چاپ قاهره، ۱۲۹۹ هـ. ق.؛ بولاق،

۱۲۸۳ هـ. ق.

- فی الفلسفة الاسلامیة، ابراهیم مدکور، قاهره، ۱۹۴۷ م.

- فيه مافیه، مولانا جلال الدین بلخی، دانشگاه تهران، ۱۳۳۰ هـ. ش. (به اهتمام

بدیع الزمان فروزانفر).

- الفيلسوف الفارسی الكبير، صدرالدین شیرازی، ابو عبدالله زنجانی، چاپ

دمشق، ۱۹۴۸ م.

- قابوس نامه، کیکاووس بن اسکندر، تهران، ۱۳۴۲ هـ. ش. (به اهتمام سعید

نفیسی).

- قبسات، میرداماد حسینی استرآبادی، تهران، ۱۳۵۵ هـ. ش. (به اهتمام دکتر

مهدی محقق).

- قرآن کریم (چاپ مصر، دارالمعارف)، ۱۳۸۰ هـ. ق. / ۱۹۶۰ م. (تمام آیاتی که

در متن کتاب آمده براساس شماره گذاری این چاپ است).

- القسطاس المستقیم، ابو حامد محمد بن محمد غزالی طوسی، مصر، ۱۳۱۸ هـ.

ق.

- قصة الفلسفة اليونانية، احمد امين وزکی نجیب محمود، قاهره، ۱۳۶۸ هـ. ق.

۱۹۴۹/

- قصة حى بن يقظان، ابن طفيل، دمشق، ۱۹۳۵ م. (به اهتمام جميل صليبا).

- قصة حى بن يقظان، ابن طفيل، مصر، ۱۹۵۲ م. (به اهتمام احمد امين).

- قصص العلماء، ميرزا محمد بن سليمان تنكابنی، تهران (کتابفروشی علمیه

اسلامیه)، بی. تا.

- قوانین منطق صوری، دکتر محمد خوانساری، دو جزء چاپ دانشگاه تهران،

۱۳۴۶-۵۲ هـ. ش.

- الكامل فی التاريخ، عزالدین ابن الاثير الشيبانی، سیزده (۱۳ جزء)، بيروت

۱۹۶۵-۱۹۶۶ م.

- کشف اصطلاحات الفنون و العلوم، محمد بن علی التهانوی، دو جزء، کلکته، ۱۸۶۲ م.

- کشف الاسرار و عدة الابرار، رشیدالدین میبیدی، ده جزء دانشگاه تهران ۳۹-۱۳۳۱ ه. ش. (به اهتمام علی اصغر حکمت).

- کشف الظنون عن اسامی الكتب و الفنون، دو جزء، چاپ ترکیه، ۱۳۱۰ ه. ق.
- کشف المحجوب، ابوالحسن علی بن عثمان هجویری غزنوی، لنینگراد (به اهتمام ژوکوفسکی، والنتین)، ۱۳۰۴ ه. ش.

- کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، علامه حلی، چاپ قم (مکتبه المصطفوی)، بی. تا.

- کشکول، شیخ بهائی عاملی سه (۳) جزء در یک مجلد، کتابفروشی ادبیه تهران، تیرماه ۱۳۴۹ ه. ش.

- کلیله و دمنه، به انشای نصرالله منشی، دانشگاه تهران، ۱۳۴۳ ه. ش. (به اهتمام مجتبی مینوی).

- کلیات تاریخ تمدن جدید، عباس اقبال آشتیانی، تهران، ۱۳۲۵ ه. ش.
- کلیات عبید زاکانی، با مقدمه اقبال آشتیانی، تهران (کتابفروشی اقبال)، ۱۳۳۳ ه. ش.

- کنزالحکمه (= ترجمه تراجم الحکماء = نزهة الارواح و روضة الافراح شهرزوری) به خامه آقا ضیاءالدین دری، تهران، ۱۳۱۶ ه. ش.

- کنوزالمعزمین، ابن سینا، تهران (انجمن آثار ملی)، ۱۳۳۱ ه. ش. (به اهتمام جلال همایی).

- الکنی والالقاب، شیخ عباس (محدث) قمی، سه (۳) جزء، چاپ صیدا، ۱۹۳۹ م.

- کیمیای سعادت، ابوحامد محمد غزالی، تهران، ۱۳۴۵ ه. ش. (به اهتمام احمد آرام).

- گاه‌نامه سال ۱۳۱۱ ه. ش. به اهتمام آقاسید جلال تهرانی.
- گلستان، شیخ سعدی، تهران (کتابفروشی بروخیم)، ۱۳۱۷ ه. ش. (به اهتمام

محمد علی فروغی)

- گلشن راز، ← شرح گلشن راز
- گفتار در روش، رنه دکارت، ترجمه محمد علی فروغی، تهران، ۱۳۱۷ ه. ش.
- (چاپ شده در پایان ج اول سیر حکمت در اروپا، چاپ اول).
- گنجینه گنجوی، وحید دستگردی، تهران، ۱۳۱۸ ه. ش.
- گوهر مراد، عبدالرزاق لاهیجی، چاپ اول، تهران، ۱۲۷۷ ه. ق.
- لزوم مالایلزم (= اللزومیات)، دو جزء، ابوالعلاء معری، بیروت، ۱۹۶۱ م.
- لسان العرب، ابن منظور، بیست (۲۰) جزء، چاپ بولاق، ۱۳۰۷-۱۳۰۰ ه. ق.
- لیلی و مجنون، نظامی گنجوی، چاپ وحید دستگردی، تهران ۱۳۱۳ ه. ش.
- مباحث المشرقیة، امام فخر رازی، دو جزء، افست اسدی، تهران ۱۹۶۶ م.
- المبدأ و المعاد، ملاصدرا شیرازی، تهران، ۱۳۱۴ ه. ش.
- مثالب الوزیرین، ← اخلاق الوزیرین.
- مثنوی معنوی، مولوی بلخی (مولانا جلال الدین)، تهران (چاپ علاءالدوله)، ۱۲۹۹ ه. ق.
- مجالس المؤمنین، قاضی نورالله شوشتری، تهران، کتابفروشی اسلامیة، ۱۳۷۵ ه. ق.
- مجمع الاداب، ابن الفوطی، نسخه خطی نگارنده.
- مجله «یادگار»، سال اول، شماره اول، تهران ۱۳۲۳ ه. ش.
- مجمع الامثال، میدان نیشابوری، قاهره، ۱۳۱۰ ه. ق.
- مجمع الانساب، سمعانی، چاپ مصر ۵۷-۱۳۵۶ ه. ق.
- مجمع البیان فی تفسیر القرآن، طبرسی، جزء اول، صیدا (مطبعة العرفان)، ۱۳۵۴ ه. ق.
- مجمع الفصحاء، رضاقلی خان هدایت، ج ۳، چاپ تهران - امیرکبیر، ۱۳۵۲ ه. ش. (به اهتمام سید حسن سادات ناصری).
- المجموعه (کتاب...) او الحکمة العروضية فی معانی کتاب الشعر، ابوعلی بن سینا، مصر (مطبعة دارالکتاب)، ۱۹۶۹ (به اهتمام دکتر محمد سلیم سالم).

- مجموعه مصنفات شیخ اشراق، (شهاب‌الدین یحیی بن امیرک سهروردی)، دو (۲) جلد (جلد یکم شامل: الهیات کتاب التلویحات، کتاب المقاومات، و کتاب المشارع والمطارحات؛ جلد دوم شامل: حکمة الاشراق، رسالة فی اعتقاد الحكماء، وقصه الغربه الغربیه)، چاپ انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، تهران، ۱۳۹۶ هـ. ق.؛ انستیتو ایران و فرانسه، تهران ۱۳۳۱ هـ. ش. (به اهتمام پروفیسور هانری کرین فرانسوی).
- محاضرات الادباء، ابوالقاسم راغب اصفهانی، چهار جزء، بیروت ۱۹۶۱ م.
- المحرک الاول، ابوسلیمان منطقى سجستانی، تهران ۱۳۱۵ هـ. ش. (به اهتمام سید محمد مشکوة)
- مختصر الدول، ابوالفرج ملطی (= ابن العبري)، یک جلد، بیروت، ۱۸۹۰ م.
- المختصر فی اخبار (= تاریخ) البشر، ابوالفداء چهار جزء، قاهره (مطبعة الحسينیه)، ۱۳۲۵ هـ. ق.
- مرآة الجنان و عبرة اليقظان، ابومحمد یافعی یمنی، ج سوم، چاپ حیدرآباد دکن، ۱۳۲۸ هـ. ق.
- مرزبان‌نامه، سعدالدین وراوینی، چاپ لایدن، ۱۹۰۸ م. (به اهتمام علامه محمد قزوینی).
- مُرْؤُج الذهب و معادن الجواهر، ابوالحسن علی بن حسین مسعودی، چهار جزء، چاپ مصر، ۱۹۳۸ (به اهتمام محمد محیی‌الدین عبدالحمید).
- المستصفی فی علم الاصول، ابوحامد محمد غزالی، قاهره، ۱۳۲۲ هـ. ق. / ۱۹۰۴
- المُسْتَظَرَف فی کل فن مستظرف، ابشیهی مصر، ۱۳۷۹ هـ. ق.
- المسند، احمد بن حنبل قاهره، ۱۳۷۲ هـ. ق.
- مشکوة الانوار، ابوحامد محمد الغزالی، قاهره، ۱۹۶۴ م. (حققها و قدم لها الدكتور ابوالعلاء العفیفی).
- مصباح الهدایة و مفتاح الکفاية، عزالدین محمود کاشانی، تهران (کتابخانه سنائی)، ۱۳۳۶ هـ. ش. (به اهتمام جلال همائی).

- مصنفات، باباافضل کاشانی مرقی، دو جزء تهران، ۱۳۳۴ هـ. ش. (به اهتمام مینوی و مهدوی).
- مصیبت‌نامه، شیخ فریدالدین عطار نیشابوری، زوار تهران، ۱۳۳۸ هـ. ش. (به اهتمام دکتر نورانی وصال).
- مطابقة اختراعات العصريه لما اخبر به سيد البرية، شیخ ابوالفیض الغماري الحسني، قاهره، ۱۹۶۸ م.
- معارف، بهاء ولد، دانشگاه تهران ۱۳۳۹ هـ. ش. (به اهتمام بدیع الزمان فروزانفر).
- المعترف فی الحکمة، ابوالبرکات هبة الله بن ملکا البغدادي، سه (۳) جزء، چاپ اول، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۷-۵۸ هـ. ق.
- معجم الادباء، ← ارشاد الاريب الى معرفة الاديب.
- معجم البلدان، یاقوت حموی، شش (۶) جزء، طبع وستینفلد (لایپزیک ۱۸۶۶ م) (افست اسدی، تهران)، ۱۹۶۵ م.
- المعتزله، زهدی حسن جارالله، قاهره، ۱۳۶۶ هـ. ق. / ۱۹۴۷ م.
- معيار العلم فی المنطق، ابو حامد غزالی، بیروت (مطابع دارالاندلس)، ۱۹۶۴ م.
- مفاتيح العلوم، ابو عبدالله محمد بن احمد خوارزمی، چاپ اروپا، ۱۸۹۵ (به اهتمام ون فلوتن).
- المقایسات، ابو حیان توحیدی، دو جزء، مصر ۱۳۴۷ هـ. ق. / ۱۹۲۶.
- مقاصد الفلاسفه، ابو حامد محمد غزالی، یک جزء، مصر (دارالمعارف)، ۱۹۶۰ م. (به اهتمام دکتر سلیمان دنیا).
- مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین، امام ابوالحسن علی بن اسمعیل الاشعری، دو جزء قاهره (مکتبه النهضة المصریه)، ۱۳۸۹ هـ. ق. / ۱۹۶۹ (به اهتمام محمد محیی الدین عبدالحمید).
- «مقدمه»، ابن خلدون تونس، چاپ مصر، ۱۳۲۷ هـ. ق.
- «مقدمه»، ابن خلدون تونس (افست مُعَرَّب)، بغداد، بی. تا.

- الملل و النحل، ابوالفتح محمد بن عبدالکریم شهرستانی، قاهره، ۱۳۸۷/۱۹۶۸ (به اهتمام عبدالعزيز محمد الوکیل).
- من افلاطون الى ابن سینا، جمیل صلیبا، دمشق، ۱۹۳۵ م.
- من تاریخ الالحاد فی الاسلام، عبدالرحمن بدوی، قاهره، ۱۹۴۵ م.
- منتخب اخلاق ناصری، خواجه نصیر طوسی، تهران (وزارت فرهنگ)، ۱۳۲۰ ه. ش. (به اهتمام جلال همایی).
- منتخب اسرار التوحید، محمد بن منور، تهران، ۱۳۲۰ ه. ش. (به اهتمام احمد بهمنیار).
- منتهی الارب فی لغة العرب، عبدالرحیم بن عبدالکریم صفی پور، چهار جزء، تهران (مطبعه کربلایی محمد حسین تهرانی)، ۹۸-۱۲۹۷ ه. ق.
- منظومه منطق و حکمت، حاجی ملاهادی سبزواری، تهران (چاپ ناصری).
- المنجد فی اللغة و الاعلام، چاپ بیست و سوم (۲۳)، بیروت، ۱۹۷۳.
- المنقذ فی الضلال و المفصح عن الاحوال، ابو حامد محمد غزالی، چاپ مصر (به اهتمام محمد محمد جابر)، بی. تا.
- الموسیقی الکبیر، ابونصر فارابی، چاپ مصر، (به اهتمام دکتر محمود احمد الحضی)، بی. تا.
- مؤلفات ابن سینا، الاب جورج قنواتی، قاهره، ۱۹۵۰ م.
- مؤلفات الغزالی، عبدالرحمن بدوی، قاهره، ۱۹۵۰ م.
- نان و حلوا (مثنوی...)، شیخ بهائی عاملی (کلیات شیخ بهائی)، تهران، ۱۳۴۹ ه. ش. (به اهتمام سعید نفیسی).
- النجاة، ابوعلی بن سینا، مصر، ۱۳۳۱ ه. ق. (به اهتمام شیخ محیی الدین صبری الکردی).
- النجوم الزاهره فی ملوک مصر و القاهره، ابن تغری بردی الاتابکی، دارالکتب المصریه، ۱۳۴۸ ه. ق.
- نصیحة الملوک، امام محمد غزالی، تهران (انجمن آثار ملی)، ۱۳۵۱ ه. ش. (به اهتمام جلال همایی).

- نقشة المصذور، شهاب‌الدین محمد زیدری نسوی، تهران، ۱۳۴۲ ه. ش. (به اهتمام دکتر یزدگردی).
 - نقد حال، مجتبی مینوی تهرانی، تهران (انتشارات خوارزمی)، ۱۳۵۶ ه. ش.
 - نهاية الارب فی فنون الادب، نویری، ۱۸ (هیژده) جزء، قاهره ۵۵-۱۹۲۳ م.
 - نهاية الاقدام فی علم الکلام، عبدالکریم شهرستانی، اکسفورد، ۱۳۴۷ ه. ق. / ۱۹۲۸؛ ۱۹۳۴ (به اهتمام آلفرد گیوم).
 - نهج البلاغه، حضرت علی (ع)، قاهره، بی. تا. (به اهتمام شیخ محمد عبده).
 - الوافی بالوفیات، صلاح‌الدین الصفدی، استانبول، ۱۹۳۱ م.
 - وجیزه، (درفن درایه)، شیخ بهائی عاملی، تهران، ۱۳۱۶ ه. ش. (چاپ محمد مشکوة، با مقدمه سعید نفیسی).
 - وفيات الاعیان و انباء ابناء الزمان، ابن خلکان (قاضی شمس‌الدین احمد برمکی)، دو جزء، تهران، ۱۲۸۴ ه. ق.؛ بولاق، دو جزء، ۱۲۷۵ ه. ق.
 - الهوامل و الشوامل، ابرحیان توحیدی، مصر، ۱۳۷۰ ه. ق.
 - هیاکل النور، شیخ شهاب‌الدین سهروردی مقتول، مصر ۱۳۳۷ ه. ق. / ۱۹۵۷ م.
 - یادداشت‌های قزوینی، نه (۹) مجلد، دانشگاه تهران، ۴۷-۱۳۴۶ ه. ش. (به اهتمام ایرج افشار).
 - یتیمه الدهر فی محاسن اهل العصر، ابومنصور ثعالبی، چهار جزء، بیروت (دارالفکر، ۱۳۹۳/۱۹۷۳ ه. ق. (به اهتمام محمد محیی‌الدین عبدالحمید)؛ تئمة یتیمه، تهران، ۱۳۱۲ ه. ش. به اهتمام شادروان عباس اقبال.
۲. زبان‌های خارجی
- Afnan, M. Soheil, **Philosophical Terminology in Arabic and Persian**, Leiden (Brill), 1964.
 - al - Ahwani, Ahmad. f., **Islamic Philosophy**, Cairo, 1957.
 - Arberry, A. J. **Revelation and Reason in Islam**, London (Allen and Unwin), 1957.
 - Arnold, T. and A. Gillaume (Eds.), **The Legacy of Islam**, London,

1931.

- Avey, Albert. **Handbook in the History of Philosophy** (From 350 BC to the present), New York, 1961.
- de Boer, Tyitze, **Geschichte der Philosophie im Islam**, Stuttgart, 1901 (English Tarns., 1961.).
- Biffault, R. **The Making of Humanity**, London, 1930,
- Brockelmann, Carl. **Geschichte der Arabischen Litteratur**, 2 Vols., Leiden, 1943, 1949; Supp, 3 vols., Leiden, 1937-1942.
- Browne, E. G. **A Literary History of Persia**, 4 vols., Cambridge, 1928.
- Browne, E. G. **An Arabian Medicine**, Cambridge, 1932.
- Campbell, Donald, **Arabian Medicine**, 2 Vols., London 1926.
- Copleston, Frederick. **A History of Philosophy**, 9 Vols (in 17 parts), 1964.
- Corbin, Henry. **Historie de la philosophie Islamique**, Paris (Gallimard), 1964.
- Dampier, **A History of Science**, Cambridge, 1931.
- Donaldson, D. M. **Studies in Muslim Ethics**, London, 1953.
- Drever, James, **A Dictionary of Psychology**, (Revised by H. Wallerstein), London, 1972.
- **Encyclopaecdia Britannica**, London, 1970.
- **Encyclopaecdia of Islam**, 4 Vols., Leiden, 1908-1938.
- **Encyclopaecdia of Islam**, new edition, in progress, Leiden, 1954.
- Gillaume, Alfred. **Islam**, London, 1968.
- Goichon, Miss. A. M. **La Philosophie d' Avicenne et son Influence en Europe médiévale**, Paris, 1944.
- Hitti, Philip. K., **History of the Arabs**, London (6th edn), 1956.

- Ibn Khallikán, **Wafayát al - Ayán**, Eng., Tran., by Mac Guckin de Slane, 4 Vols., Paris - London, 1843-1871.
- Jackson, A. J. **Zoroaster the Prophet of Ancient Iran**, New York. 1895.
- Jackson, **The Life of Zoroaster**, London, 1932.
- Meyerhof, Max. «Von Alexandrien nach Baghdad. Ein Beitrag Zur Geschichte des Philosophischen und medizinischen Unterrichts bei der Arabera» Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften (Philosophisch - historische Klasse), Vol. 23 (1930), PP. 389-422.
- Minorsky, V. **La domination des Dialamites**, Paris, 1932.
- Munk, Salomon, **Mélanges de Philosophie Juive et Arabe**, Paris, 1857 (photoreprinted, 1955.)
- Nallino, Carlo Alfonso, **Storia dell' astronomia presso gli Arabi nel Menio Evo** (in Arabic) Rome, 1911.
- Nicholson, R. A., **Literary History of the Arabs**, London, 1907.
- Nöldeke, Th., **Sketches from Eastern History**, Translated by I. S. Black, London, 1892.
- O'Leary., De Lacy, **Arabic Thought and its Place in History**, London, 1922 (revised edition 1939, reprinted, 1955).
- O'Leary., De Lacy, **How Greek Science Passed to the Arabs**, London (Routledge and Kegan Paul), 1949.
- Peters, F. E., **Alláh's Commonwealth** (A History of Islam in the Near East 600-1000 A. H), New York, 1970.
- Plotinus, **The Enneads**, 5 Vols, London, 1917 (translated by S. Mackenna).

- Radhakrishnan, S., **History of Philosophy, Eastern and Western**, 2 Vol Macmillan, 1953.
- Rahamn, F. **Prophecy in Islam** (Allen and Unwin Ltd), London, 1958.
- Renan, Ernest, **Averroes et l' Averroisme**, Paris, 1852.
- Rescher, Nickolas, **The Development of Arabic Logic**, Pittsburgh (University of Pittsburgh Press), 1964.
- Rosenthal, M., P. Yudin. **A Dictionary of Philosophy**, Progress Publishers, Moscow, 1967.
- Russell, Bertrand, **History of Western Philosophy**, London (Allen and Unwin ltd), tenth impression, 1967.
- Rypka, Jan. **History of Iranian Literature** (in collaboration with other scholars), Dordrecht, 1968.
- Sarton, George, **Introduction to the History of Science**, Vol. 1, Baltimore, 1927.
- Shakespeare, William, **Complete Works**, London, 1932 (Peter Alexander's edition).
- **Shorter Encyclopaedia of Islam**, London - Luzac, 1961.
- Smith, D. E., **History of Mathematics**, Vol. 1, U. S. A. Washington, 1953.
- Sykes, P. M., **A History of Persia**, 3rd edn., 2 Vols., London, 1950.
- Thilly, F., **A History of Islam**, New York, 1951.
- de Vaux, Baron Carra, **Avicenna**, Paris, 1900.
- Voltaire, **Philosophical, Dictionary** (edited and translated by Theodore Besterman), London, 1971.
- Watt, W. Motgomery, **Islamic Philosophy and Theology** (Islamic Surveys, 1), Edinburgh, 1962.

- Woepche, F. **L' Algèbre d'Omar Alkhayyámi**, Paris, 1851.
- Zillboorg, G., and Henry, G. W., **A History of Medical Psychology**, New York, 1941

از همین نویسنده

الف: چاپ شده

۱. تاریخ فلاسفه ایرانی (شرح احوال و عقاید و افکار ۴۵ فیلسوف ایرانی از آغاز اسلام تا امروز)، چاپ دوم (با اصلاحات و اضافات).
۲. معجزه ایرانی بودن جلد اول (حاوی ۲۰ موضوع انتقادی و اجتماعی)
۳. معجزه ایرانی بودن جلد دوم (حاوی ۴۰ موضوع انتقادی و اجتماعی)
۴. شناخت عرفان و عارفان ایرانی (صوفیگری چیست و صوفیان کیانند در ۳ بخش و ۱۸ موضوع عرفانی و شرح احوال ابویزید بسطامی - سهل تستری - حسین منصور حلاج - ابوبکر شبلی - ابوسعید میهنی ابی‌الخیر)، چاپ دوم
۵. سه فیلسوف (دیوژن - دکارت - ولتر) (شرح احوال و عقاید)
۶. سید جمال‌الدین اسدآبادی (زندگانی و سفرهای سید با شرح و نقد رساله نیچریه بانضمام ترجمه مقاله اسلام و علم ارنست رنان، به قلم سید محمد علی جمالزاده)
۷. افسانه‌های ازوپ - افسانه‌سرای بزرگ یونانی (ترجمه).
۸. برگزیده رسائل اخوان الصفاء و خلان الوفاء (ترجمه).
۹. خواندنیهای ادب فارسی و مآخذ آنها
۱۰. تهافت الفلاسفه امام ابو حامد محمد غزالی (ترجمه).
۱۱. تاریخ مختصر فلسفه در اروپا، نوشته آلبرت آوی (در سه مجلد - ترجمه).
۱۲. ده داستان از ولتر (ترجمه).
۱۳. مسائل اقتصادی آفریقا (ترجمه).
۱۴. فلسفه معاصر، فردریک کاپلستون (ترجمه).
۱۵. تاریخ تمدن اسلام (چاپ اول: نشر بنیاد؛ چاپ دوم: اساطیر).
۱۶. تاریخ اندیشه سیاسی در ایران و جهان اسلامی (انتشارات بهبهانی).

۱۷. تفسیر کبیر جلد اول، امام فخر رازی، (ترجمه و توضیح).
 ۱۸. تأثیر قرآن و حدیث بر ادب فارسی، چاپ دوم
 ۱۹. آشنایی با علوم قرآنی، چاپ دوم
 ۲۰. نامه های فلسفی، ولتر (ترجمه).
 ۲۱. مقدمه یی بر طنز و شوخ طبعی در ایران
 ۲۲. انسان در اسلام و مکاتب غرب
 ۲۳. نیچه: فیلسوف فرهنگ، کاپلستن، (ترجمه با همکاری آقای علیرضا بهبهانی)
 ۲۴. تاریخ نهضت های دینی - سیاسی در جهان اسلامی.
 ۲۵. دانشنامه عمومی (ادبیات و هنر - ترجمه).
 ۲۶. دانشنامه عمومی (ادیان و فلسفه - ترجمه).
- ب: در دست انتشار
۱. تفسیر کبیر جلد دوم، امام فخر رازی (ترجمه و توضیح).
 ۲. افسانه های ازوپ، افسانه سرای بزرگ یونانی، چاپ دوم با اصلاحات و اضافات.
 ۳. تفسیر کبیر جلد سوم، امام فخر رازی (ترجمه و توضیح).
 ۴. سی قصیده، گزیده اشعار ناصر خسرو

برخی از کتابهای انتشارات اساطیر

☐ هفتاد مقاله / (۲ جلد) هفتاد و سه مقاله تحقیقی اهداء شده به دکتر صدیقی / دکتر یحیی مهدوی و ایرج افشار / چاپ اول ۱۳۶۹-۱۳۷۱ / گالینگور / ۱۰۵۰ تومان

☐ دیوان حافظ / متن حروفی چاپ معروف حافظ تصحیح علامه محمد قزوینی و دکتر قاسم غنی با تعلیقات و توضیحات علامه و کشف الایات / عبدالکریم جریزه‌دار / گالینگور / چاپ چهارم ۱۳۷۱ / ۵۲۰ تومان

☐ رباعیات خیام / دارای سه بخش خیام شناخت، رباعیات و شرح مختصر رباعیات / محمدعلی فروغی و دکتر قاسم غنی / عبدالکریم جریزه‌دار / چاپ اول ۱۳۷۱ / ۹۵ تومان

☐ حافظ خراباتی / (۸ جلد گالینگور) شرح مفصل تاریخی و عرفانی اشعار خواجه حافظ / دکتر رکن‌الدین همایون فرخ / چاپ اول اساطیر ۱۳۷۰ / ۹۰۰۰ تومان

☐ دیوان دقیقی طوسی / به انضمام فرهنگ بسامدی آن / دکتر محمدجواد شریعت / چاپ اول ۱۳۶۸ / ۳۶۰ تومان

☐ جاودانه نسیم شمال / متن کامل اشعار و ۱۲ مقاله درباره سید اشرف‌الدین حسینی / حسین نمینی / گالینگور / چاپ اول اساطیر ۱۳۷۱ / ۸۵۰ تومان

☐ سگهای جنگ / فردریک فورسایت / ایرج خلیلی وارسته / چاپ دوم ۱۳۷۰ / ۳۷۰ تومان

☐ بانو با سگ ملوس / آنتوان چخوف / عبدالحسین نوشین / چاپ دوم اساطیر ۱۳۷۰ / ۱۸۰ تومان

☐ رودین / ایوان تورگنوف / آلک قازاریان / چاپ اول اساطیر ۱۳۶۳ / ۱۲۰ تومان

☐ مهاجران / هوارد فاست / باجلان فرخی / چاپ اول ۱۳۷۱ / ۳۲۵ تومان

☐ پرواز شبانه / آنتوان دوست اگزوپری / پرویز داریوش / چاپ دوم ۱۳۶۸ / ۱۲۰ تومان

☐ آوای وحش / جک لندن / پرویز داریوش / چاپ دوم ۱۳۶۸ / ۱۲۰ تومان

☐ سیدارتا / هرمان هسه / پرویز داریوش / چاپ سوم ۱۳۶۸ / ۱۲۰ تومان

☐ اسپرلوس / هرمان هسه / پرویز داریوش / چاپ اول اساطیر ۱۳۷۱ / ۱۶۰ تومان

☐ گرگ بیابان / هرمان هسه / کیکاوس جهانگیری / گالینگور / چاپ اول اساطیر ۱۳۶۸ / ۲۲۰ تومان

☐ نابینای نوازنده / ولادیمیر کورولنکو / گامایون / چاپ اول اساطیر ۱۳۶۸ / ۱۱۰ تومان

□ سلطان کمپیل/هاموند اینس/ایرج خلیلی وارسته/چاپ اول ۱۳۷۰ / ۱۷۰ تومان

□ سیمای مرد هنرآفرین در جوانی/جیمز جویس/پرویز داریوش/چاپ اول ۱۳۷۰ / ۱۵۰ تومان

□ تیرانداز/الکساندر پوشکین/ضیاءالله فروشانی/چاپ اول اساطیر ۱۳۷۰ / ۱۲۰ تومان

□ سایه گریزان/گراهام گرین/پرویز داریوش/چاپ اول اساطیر ۱۳۷۰ / ۱۳۰ تومان

□ ماه و شش پشیز/سامرست موام/پرویز داریوش/چاپ اول اساطیر ۱۳۷۰ / ۱۶۰ تومان

□ ماجرای لولاگرگ/هوارد فاست/عبدالحسین شریفیان/چاپ اول ۱۳۷۱ / ۱۲۵ تومان

□ مایده‌های زمینی/آندره ژید/جلال آل احمد و پرویز داریوش/چاپ سوم ۱۳۷۱ / ۱۲۵ تومان

□ آیین دوست‌یابی/دیل کارنگی/استاد رشید یاسمی/چاپ دوم اساطیر ۱۳۷۱ / ۱۶۰ تومان

□ ولپن / بن جانسن / عبدالحسین نوشین/چاپ اول اساطیر ۱۳۷۲ / ۱۲۰ تومان

□ وزارت ترس/گراهام گرین/پرویز داریوش/چاپ اول اساطیر ۱۳۷۱ / ۱۸۰ تومان

□ دوبلینی‌ها/جیمز جویس/پرویز داریوش/چاپ اول اساطیر ۱۳۷۱ / ۱۲۵ تومان

□ جف سیاهه/تودورد رایزر/پرویز داریوش/چاپ اول اساطیر ۱۳۷۱ / ۱۲۰ تومان

□ چنین گفت بودا/براساس متون بودائی/دکتر هاشم رجب‌زاده/چاپ اول ۱۳۷۲ / ۲۲۰ تومان

□ تاریخ طبری/ (۱۷ جلد)/ محمد بن جریر طبری / ابوالقاسم پاینده/ شمیز ۸۵۰۰ تومان

□ تاریخ طبری جلد پنجم / محمد بن جریر طبری / ابوالقاسم پاینده / چاپ چهارم ۱۳۷۳ / شمیز ۷۶۰ تومان

□ تاریخ طبری جلد سیزدهم / محمد بن جریر طبری / ابوالقاسم پاینده / چاپ پنجم ۱۳۷۳ / شمیز ۶۳۰ تومان

□ مبادی العربیه جلد اول/ رشید الشرتونی/چاپ اول ۱۳۷۲/ ۱۶۰ تومان

□ مبادی العربیه جلد دوم/ رشید الشرتونی/ چاپ اول ۱۳۷۲ / ۲۱۰ تومان

□ مبادی العربیه جلد سوم/ رشید الشرتونی/چاپ اول ۱۳۷۲/ ۲۴۰ تومان

□ مبادی العربیه جلد چهارم/ رشید الشرتونی/ چاپ اول ۱۳۷۲ / ۳۶۰ تومان

٨٤٠ تومان

